Handbuch theologischer Grundbegriffe

Band 2

dtv
Wissenschaftliche Reihe

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter
herausgegeben von Heinrich Fries

Band 2
F–K

Deutscher
Taschenbuch
Verlag



Vom Herausgeber durchgesehene und ergänzte Ausgabe
September 1970
Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG,
München

Umschlaggestaltung: Celestino Piatti
Gesamtherstellung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei,
Nördlingen
Printed in Germany

Nomenklatur zu Band 2

FIRMUNG

Unter Firmung versteht die katholische Kirche ein »wahres und eigenes →Sakrament« (D 871), das wegen seines inneren Zusammenhanges mit der →Taufe in den kirchlichen Lehrentscheidungen immer an zweiter Stelle aufgeführt wird. Der deutsche Name ist abgeleitet von dem Wort *confirmatio*, das in diesem Zusammenhang immer Stärkung, nicht Bestätigung bedeutet. Im Abendland finden sich auch die Bezeichnungen *consignatio*, *chrismatio*, *manus impositio*, im Morgenland σφραγίς (Siegel) und μύρον (Salböl).

1. *Biblische Grundlagen.* Das NT kennt unter den messianischen Heilsgütern eine »Gabe des Hl. Geistes« (Apg 2, 38), die es von der →Rechtfertigung durch Taufe unterscheidet. Christus hat den →Hl. Geist für die Zeit nach seiner Verherrlichung verheißen (Lk 24, 49; Apg 1, 4–8; Jo 7, 34f; 14, 26; 15, 26; 16, 7f; 16, 13f). Die erste Erfüllung dieser →Verheißung vollzog sich, wenn wir die Geistverleihung durch den Auferstandenen an die Jünger (Jo 20, 22) außer Betracht lassen, unter wunderbaren Begleitumständen an Pfingsten nach der Himmelfahrt und Erhöhung des Herrn (Apg 2, 1–13). Die Urgemeinde sah darin die Erfüllung der Weissagung des Propheten Joel 3, 1–5 (Apg 2, 16ff). Ausdrücklich verkündet →Petrus, daß die Verheißung des Geistes allen Gläubigen, auch denen »in der Ferne«, gelte (Apg 2, 38f). Die Universalität dieser Geistesmitteilung beginnt sich bereits in der Urgemeinde zu verwirklichen (Apg 8, 14–17; 19, 1–7). An beiden Stellen erfahren wir, daß die Apostel den Hl. Geist unter Gebet und Handauflegung mitteilen. Beide Stellen berichten davon wie von einer den damaligen Lesern wohlbekannten Institution zur Vollendung der Christwerdung nach der Taufe. Im Lichte dieser Texte vermag auch Hebr. 6, 2 eine Bestätigung für einen urkirchlichen Ritus der Handauflegung zur Spendung des Hl. Geistes zu sein. Denn hier werden die gleichen Phasen der christlichen Initiation geschildert wie in Apg 2, 38; 8, 12–17 und 19, 5f.

Auch die christliche Wassertaufe vollzieht sich im Hl. Geist. Dies beweisen zahlreiche Stellen in den johanneischen und paulinischen Schriften. Dennoch spricht das NT davon, daß den »nur Getauften« (Apg 8, 16b) eine besondere, zusätzliche Geistverleihung zuteil wird. Ohne hier auf die Kontroverse eingehen zu können, ob das NT in diesem mitgeteilten Pneuma mehr eine Gotteskraft oder den persönlichen Gottesgeist erblickt, läßt sich doch die Auswirkung dieser Geistsendung im Leben der Apostel und der Urgemeinde aus den Verheißungsworten Christi und dem Verhalten der Geistbegabten erkennen: Die Jünger werden mit neuer Kraft ausgerüstet (Lk 24, 49; Apg 1, 8) und gewinnen ein tieferes Glaubensverständnis und größere Glaubensfestigkeit (Jo 14, 26; 16, 13). Die verliehene Geistfülle dient nicht nur der persönlichen Heiligung, sondern der »Erbauung« des Leibes Christi (Eph 4, 12; vgl. 1 Kor 12). Wie der Hl. Geist im NT immer wieder als der große Zeuge für Christus und sein Werk er-

scheint (Mt 10,20; Jo 15,26; 16,14; Apg 5,32; 1 Jo 5,7 u. a.), so soll auch der geisterfüllte Jünger →Zeugnis für Christus ablegen (Jo 15, 27; Apg 1,8). Dies wird bestätigt durch das Verhalten der Urgemeinde unmittelbar nach dem Pfingstereignis, das zum werbenden Zeugnis für Christus wird (Apg 2,42–47; vgl. 4,31). So erscheint die zweite Geistmitteilung, die auch als »Taufe mit dem Hl. Geist« gekennzeichnet wird (Apg 1,5), als Ergänzung und Vollendung der Wassertaufe und somit als zweite Phase der christlichen Gesamtinitiation.

2. *Liturgische und theologische Entwicklung. a) Altertum.* Gebet und Handauflegung als Ritus zur Mitteilung der messianischen Geistesfülle begegnen uns in voller Klarheit erst wieder mit dem Beginn des 3. Jh. Bei der Spärlichkeit der vorausliegenden Quellen kann dies nicht überraschen, zumal die theologische Reflexion noch wenig ausgeprägt ist und die einzelnen Phasen der Initiation als Einheit empfunden und behandelt werden. Im Westen besteht der wesentliche Ritus bis zum Beginn des 5. Jh in Gebet und Handauflegung, verbunden mit einer Bezeichnung *(signatio)* in Kreuzesform. Eine Ausnahme bildet Hippolyt von Rom, der zwischen Handauflegung und *signatio* eine Salbung des Hauptes kennt. Er ist dabei wahrscheinlich von Alexandrien beeinflußt, wo Salbung, Handauflegung und *signatio* bereits zu einem Aktgefüge zusammengewachsen waren (Elfers) und wo, wie im gesamten Osten, in der Folge die Handauflegung immer mehr zugunsten der Salbung zurücktritt. Die Kontroverse, ob die schon bei Tertullian genannte postbaptismale Salbung zur Taufe (Galtier, Elfers) oder zur Firmung (de Puniet, Welte) gehört, dürfte zugunsten der Taufe entschieden sein.

Sehen wir von der erwähnten Akzentverlagerung im Ritus ab, so stimmen West und Ost darin überein, daß durch diesen Ritus die Fülle des Hl. Geistes vermittelt wird. Die Väter bemühen sich, diesen weitgespannten Begriff näher zu entfalten und in seinen Auswirkungen zu konkretisieren. Sie betrachten diese Geistfülle als krönenden Abschluß der Taufe und als Vollendung des Neophyten, als Nahrung, Wachstum und Reife des übernatürlichen →Lebens, als stärkende Kraft für den →Glauben und die →Liebe und als Ausrüstung des Geistes zum Kampf mit den feindlichen Mächten. Die Bezeichnung dieses geistmitteilenden Ritus als Siegel (*signaculum* im Westen, σφραγίς im Osten) läßt sich nach der inhaltlichen Seite nur schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Schließlich sehen die Väter in der Firmung (*confirmatio* als Terminus technicus taucht zum erstenmal auf dem Konzil von Riez 439 auf) eine Vervollkommnung in der Teilhabe an den messianischen Ämtern Christi. Im Gegensatz zu den eindeutigen Hinweisen des NT, daß der Geistempfang zum Zeugnis für Christus befähigt und beauftragt, sind die diesbezüglichen Aussagen der Väter und der liturgischen Texte sehr spärlich.

b) *Mittelalter.* Während der Firmungsritus in der Ostkirche noch im Altertum seine feste und bleibende Gestalt gewinnt (die heutigen Spendungsworte »Siegel des Geschenkes des Hl. Geistes« sind schon

für die Mitte des 5. Jh bezeugt), durchläuft er im Westen eine längere Entwicklung. Auch im Westen erlangt die Firmungssalbung an der Stirn nach ihrer Einführung im 5. Jh wachsende Bedeutung. Wenn auch die Firmung bis ins 13. Jh neben dem gebräuchlichen Namen *confirmatio* die Bezeichnung »Handauflegung« führt, so tritt diese doch hinter der Salbung stark zurück und wird von manchen Theologen der Scholastik überhaupt nicht erwähnt. Doch kennt Thomas von Aquin, auch wenn er in dem eigentlichen Firmungstraktat (vgl. S. th. III, 72) nicht davon spricht, an verschiedenen Stellen seiner Werke eine Handauflegung, die er beim Vollzug der Firmung für wesentlich hält und die nicht identisch ist mit der allgemeinen bischöflichen Handausstreckung am Anfang des Firmritus. Dies erklärt sich daraus, daß die Handauflegung in dieser Zeit, ähnlich wie im Osten, mit der Salbung zu einer einzigen Handlung vereinigt war. Erst seit Benedikt XIV. wird diese Handauflegung wieder stärker betont. Als Salböl wird Chrisam gefordert, eine Mischung aus Olivenöl und Balsam; er bedarf der bischöflichen Weihe. Die heutigen Spendungsworte (= sakramentale Form) finden sich im wesentlichen schon im römischen Pontifikale des 12. Jh. Der Backenstreich bei der Firmung wird zum erstenmal von Bischof Durandus von Mende am Ende des 13. Jh erwähnt (Rationale VI, 84 n. 6) und von ihm in sein Pontifikale aufgenommen, von wo er 1485 Eingang in das römische Pontifikale findet. Es handelt sich hier um ein germanisches Symbolbrauchtum mit dem Sinn, wichtige Ereignisse und Tatsachen dem Gedächtnis einzuprägen. Im 13. Jh sollte diese Zeremonie mithelfen, den wiederholten Empfang der Firmung auszuschließen. Die Erklärung als abgewandelter Friedenskuß oder geistlicher Ritterschlag ist historisch unhaltbar (vgl. Adam, Firmung und Seelsorge, 218–236). Ein Verzicht auf diese zeitbedingte, weithin mißverstandene und unwesentliche Zeremonie wäre wünschenswert.
Die Sinndeutung der Firmung in der Väterzeit wird im Mittelalter weder vergessen noch verfälscht. Es ist ganz natürlich, daß bald dieser, bald jener Gedanke stärker betont wird. Ein wichtiges Bindeglied zwischen beiden Epochen bildet neben den liturgischen Texten die Pfingsthomilie des Pseudo-Eusebius von Emesa (= Bischof Faustus von Riez, gest. um das Jahr 500). In der karolingischen Epoche, die die Gnadenvermehrung durch die Firmung stark betont, entwickelte Amalar von Metz den Gedanken, daß die Firmungsgnade nach dem Tode eine größere himmlische Herrlichkeit verleiht. Diese Überlegung wird von der Scholastik aufgenommen und hat in unseren Tagen das Dekret der Sakramentenkongregation »Spiritus Sancti munera« vom 14. 9. 1946 ausschlaggebend beeinflußt (Firmung Schwerkranker durch einfache Priester). Die Theologen der Frühscholastik, die sich in ihrer Firmtheologie eng an die kirchlichen Rechtssammlungen (Decretum Gratiani) anlehnen, betonen besonders die Stärkung zum Kampf gegen die inneren und äußeren Feinde (Petrus Lombardus: Mitteilung des Hl. Geistes zur Kraft). Die Hochscholastik be-

wegt sich zunächst weiter in dieser Richtung und stellt besonders die Befähigung und Verpflichtung zum mutigen →Bekenntnis des Glaubens heraus. Das besondere Verdienst des Aquinaten besteht darin, daß er die Firmung als Sakrament des übernatürlichen Vollalters erweist, zu dem der Getaufte in der Kraft der Firmgnade heranreift. Wie der Erwachsene im natürlichen Leben aus dem privaten Bereich, in den das Kind eingegrenzt ist, heraustritt und in und für die →Gemeinschaft arbeitet, so bestehe die Aufgabe der Firmung nicht nur in der Selbstheiligung, sondern im Einsatz für den Glauben in der Öffentlichkeit. Ein weiterer Fortschritt liegt darin, daß Thomas in den sakramentalen Charakteren der Taufe, Firmung und Priesterweihe eine →Teilhabe am →Priestertum Christi sieht, die zum Vollzug heiliger Handlungen befähigt und beauftragt. In diesem Sinn verleihe der Firmcharakter Auftrag und Vollmacht zum geistigen Kampf, näherhin zum öffentlichen und amtsmäßigen Glaubenszeugnis. Die Firmtheologie des hl. Thomas bleibt bis in die Gegenwart beherrschend.
c) *Neuzeit*. Eine Gefährdung des rechten Firmbegriffes stellt sich bei einzelnen katholischen Theologen in der Reformationszeit ein, wo die Protestanten in ihrer »Konfirmation« eine Bestätigung des Glaubens oder Taufbundes nach vorangegangener Glaubensprüfung sehen. Der »Catechismus Romanus« läßt die traditionelle Firmidee wieder im neuen Licht erstrahlen, nachdem zuvor das Tridentinum die Firmung als »wahres und eigenes Sakrament« in Schutz genommen hatte. Die Theologen der kirchlichen Aufklärung entwerten das Firmsakrament weithin zu einem psychologischen Erbauungsmittel, das in erster Linie einen nachhaltigen Eindruck im religiösen Gemüt hervorrufen und damit zu einer Stärkung der moralischen Vollkommenheit beitragen soll. Die Rückbesinnung der Theologie auf die biblisch-patristischen Grundlagen und die Erneuerung der Scholastik führen noch im 19. Jh zur Überwindung dieser falschen Firmauffassung. In den *letzten Jahrzehnten* ist das Interesse an der Firmung neu belebt worden. Man versucht sie vor allem in ihren heilsgeschichtlichen, trinitarischen und ekklesiologischen Zusammenhängen tiefer zu erfassen: Der Gefirmte empfängt den Hl. Geist, den der vom Vater verherrlichte Christus seiner →Kirche (Pfingsten = Urfirmung) und durch sie den einzelnen Gliedern sendet. So wird er tiefer in das Erlösungswerk und damit in das dreifaltige Leben Gottes eingegliedert. Die Befähigung und Verpflichtung zum Apostolat kraft der empfangenen Geistfülle und des Firmcharakters wird stark betont. Das Streben nach tieferem Verständnis und neuartigen Formulierungen führt aber auch gelegentlich zu bedenklichen Einseitigkeiten und Verzeichnungen.
3. *Einzelfragen. a) Spender*. Der Bericht Apg 8, 14–17, dem zufolge nicht der taufende Diakon Philippus, sondern die eigens herbeigerufenen →Apostel den Hl. Geist vermitteln, hat in der westlichen Kirche dazu geführt, nur die Bischöfe (→Bischof) als ordentliche Spender der Firmung zu betrachten. Die Spendung durch einfache Priester

wird immer als Ausnahmefall angesehen, wozu heute allgemein die Delegation durch den Papst als Voraussetzung der Gültigkeit angesehen wird. Nach dem CIC (c. 782 § 3) haben *ipso iure* diese Vollmacht neben den Kardinälen die Äbte, Prälaten nullius und die Apostolischen Vikare und Präfekten, jedoch nur innerhalb ihres Territoriums. Mit dem bereits erwähnten Dekret »Spiritus Sancti munera« vom 14. 9. 1946 (AAS 18 [1946], 349–358) werden auch unter bestimmten Voraussetzungen Pfarrer und Krankenhausseelsorger zur Firmung Schwerkranker ermächtigt. – In der →Ostkirche wird die Myronsalbung gleich im Anschluß an die Taufe seit dem 4. Jh durch einfache Priester vorgenommen, das Myron wird jedoch vom Patriarchen geweiht. Benedikt XIV. hat diese Priesterfirmung der Ostkirche ausdrücklich als gültig anerkannt kraft eines vom Apostolischen Stuhl stillschweigend verliehenen Privilegs.

b) *Firmalter*. Das Problem des rechten Firmalters war dem Altertum unbekannt, da die Firmung zumeist im Anschluß an die Taufe gespendet wurde. Entsprechend wurden sowohl unmündige Kinder wie Erwachsene gefirmt. Zwischen 600 und 1280 herrscht im Westen die Firmung unmündiger Kinder vor, die auch jetzt noch in der Ostkirche und in einigen Ländern der lateinischen Kirche üblich ist. Mit dem Kölner Provinzialkonzil von 1280 beginnt die Forderung nach einem Mindestalter von sieben Jahren. Seit dem Ende des 18. Jh läßt sich in verschiedenen Ländern ein Hinausschieben des Firmtermins bis zum 14. Lebensjahr beobachten. In den letzten hundert Jahren drängt die Kirche in mehreren Verlautbarungen wieder stärker auf eine Vorverlegung an den Anfang des Vernunftalters. Maßgebend ist dabei die Einsicht, daß die Firmung als Sakrament der Geistfülle und des übernatürlichen Vollalters darauf angelegt ist, die Taufe zu vollenden und zur vollen Teilnahme am allgemeinen Priestertum zu führen. Auch eschatologische Gesichtspunkte (größere himmlische Herrlichkeit) spielen dabei eine Rolle.

c) *Firmpaten*. Die Firmpatenschaft hat ihre Wurzel in der altchristlichen Institution der Taufpaten und hat sich mit der fortschreitenden Loslösung der Firmung von der Taufe seit dem ausgehenden 5. Jh herausgebildet. Der Firmpate soll sich zusammen mit Eltern und Taufpaten für die religiös-sittliche Erziehung seines Patenkindes verantwortlich fühlen (CIC c. 797). Die zwischen Firmling und seinem Paten entstehende geistliche Verwandtschaft gilt mit dem Inkrafttreten des CIC (1918) nicht mehr als Ehehindernis (c. 1079). Die auch in Deutschland verbreitete Sitte, vielen Kindern einen gemeinsamen Firmpaten zu geben, entspricht weder dem Sinn dieser Institution noch dem Willen der Kirche. Die Erziehung zu einer verinnerlichten Firmpatenschaft ist eine wichtige pastorale Aufgabe.

F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, hist.-dogm. dargestellt. Wien 1906; H. Weisweiler, Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik, in: Scholastik 8 (1933), 481–523; H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom. Paderborn 1938; B. Welte, Die postbaptismale Salbung. Freiburg 1939; D. M. Koster, Die

Firmung im Glaubenssinn der Kirche. Münster 1948; N. ADLER, Taufe und Handauflegung. Münster 1951; B. NEUNHEUSER, Taufe und Firmung. Freiburg 1956; A. ADAM, Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin. Freiburg 1958; A. ADAM, Firmung und Seelsorge. Düsseldorf 1959; P. FRANSEN, Firmung, in: LThK IV (²1960), 145–151.

A. Adam

P. FRANSEN, Erwägungen über das Firmalter, in: ZKTh 8 (1962), 401–426; K. F. LYNCH, The Sacramental Grace of Confirmation in Thirteenth-Century Theologie, in: Franciscan Studies 25 (1962), 32–119. 172–300; M. BOHEN, The Mystery of Confirmation. New York 1963; J. NEUMANN, Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums. Meitingen 1963; CH. DAVIES, Sacraments of initiation: Baptism and Confirmation. New York 1964; P. FRANSEN, Inwoning Gods en sacramentele genade, in: Bijdragen 25 (1964), 143–162; W. BREUNING, Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Überlegungen über das Sakrament der Firmung, in: Volk Gottes (Festschrift J. Höfer). Freiburg 1967, 132–163; DERS., Der Ort der Firmung bei der Erwachsenentaufe, in: Concilium 3 (1967), 125–130; P. FRANSEN, Firmung, in: SM II (1968), 33–45; A. M. RODRIGUEZ, Der Spender der Firmung, in: Concilium 4 (1968), 574–578; E. RUFFINI, Die Frage des Firmalters, in: ebd. 578–581.

FRANZISKANERTHEOLOGIE

Um eine Vorstellung von der lebendigen Fülle innerhalb der katholischen →Theologie zu gewinnen, sollte man sich nicht mit dem →Augustinismus und dem →Thomismus als ihren Hauptrepräsentanten begnügen. Im Mittelalter bildete sich auch im Franziskanerorden eine Weise theologischen Denkens heraus, die zwar dem Augustinismus mehr oder weniger eng verbunden blieb, dabei jedoch eine sehr betonte Eigenständigkeit entwickelte und eigene Bedeutung erlangte. Ihre Ausprägung fand diese Geistigkeit vor allem in der sog. *Franziskanerschule*.

Schon Franziskus hatte trotz seines Mißtrauens gegenüber dem Studium und der wissenschaftlichen Theologie – insofern er darin eine Gefahr für die *devotio* sah – die Notwendigkeit einer entsprechenden Ausbildung seiner Brüder für ihre Predigttätigkeit erkannt. Das Verdienst Bonaventuras war es dann, den Studien im Franziskanerorden einen legitimen Platz gesichert zu haben. Daß der Orden schon sehr früh in die Bildungszentren der damaligen Zeit, Paris und Oxford, kam und feste Lehrstühle an den dortigen Universitäten erhielt, trug schließlich nicht wenig zum Entstehen und zur wachsenden Bedeutung der Franziskanerschule bei. Unter ihren Vertretern finden sich zahlreiche und bedeutende Theologen wie Johannes de Rupella, Thomas von York, Wilhelm von Melitona, Matthäus von Aquasparta, Johannes Peckham, Wilhelm de la Mare, Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware, Petrus Johannes Olivi, Petrus de Trabibus u.a.; die hervorragendsten und repräsentativsten sind *Bonaventura* und *Johannes Duns Scotus*.

Kennzeichnend für die Franziskanertheologen sind nicht so sehr bestimmte Thesen, die zwar mit einer gewissen Vorliebe und oft auch nicht ohne Grund, aber doch wiederum nicht allzu einheitlich von ihnen vertreten wurden, sondern vielmehr eine bestimmte Art und

Weise zu denken und auf bestimmte Anliegen Wert zu legen. Richtungweisend und mitformend wirkten dabei zwei Faktoren: *Franziskus* und der *Augustinismus*. Durch Robert Grosseteste, der lange Zeit am Oxforder Minoritenstudium lehrte, und durch Alexander von Hales, der als Pariser Magister in den Franziskanerorden eintrat, fand der Augustinismus sowohl bei den Oxfordern als auch bei den Pariser Theologen des Ordens Eingang. Grundsätzlich noch bestimmender als der Augustinismus dürfte jedoch, gerade auch für Bonaventura und Duns Scotus, der Einfluß und das geistige Erbe des hl. Franziskus selbst gewesen sein, auch wenn man diesen Umstand nicht immer gebührend beachtet. Franziskus hatte seinen geistigen Söhnen nicht nur das *lumen veritatis divinae* in der *operatio* eines dem Vater wohlgefälligen Lebens zum verpflichtenden Beispiel werden lassen (vgl. Jo 8, 29), sondern ihnen darüber hinaus auch durch Wort und Leben wesentliche Leitgedanken mitgegeben, die ihr Leben und Denken formten und naturgemäß auf das Leben und Denken der Theologen seines Ordens nicht ohne Einfluß blieben.

1. In diesem Zusammenhang muß zunächst das *biblische Denken* des hl. Franziskus genannt werden. Die christliche Größe und das Besondere dieses Heiligen liegen geradezu darin, daß er dem Evangelium gegenüber keine Sonderideen hat, sondern lediglich bestimmte Gedanken und Anliegen des Evangeliums selbst besonders hervorhebt und unterstreicht. Dieses »selbstverständliche« Leben aus dem Evangelium kommt zunächst darin zum Ausdruck, daß er sich in auffallender Weise die *Sprache des Evangeliums* zu eigen gemacht hat, und zum anderen darin, daß er in seinem religiösen Denken selbst wesentlich von den biblischen Denkformen und -weisen bestimmt war: Er denkt nicht so sehr in Begriffen als vielmehr in heilsgeschichtlichen Fakten (→Heilsgeschichte), und seine Argumentationen fußen in urbiblischer Weise immer wieder darauf, daß in der Geschichte Jesu anschaubar geworden ist, was einst sein wird, und verständlich wird, was gewesen ist. Vom biblischen Denken ist auch sein *Verhältnis zur →Schöpfung* bestimmt, aus dem jener ursprünglich christliche Symbolismus wächst, der in der Lehre von der Zeichenhaftigkeit alles Geschaffenen bei Bonaventura seine große theologische Entfaltung fand (→Symbol), und jene Zusammenschau von göttlicher Werk- und Wortoffenbarung (→Offenbarung), die wiederum Bonaventura (hier allerdings in der Ausarbeitung auch stark von Augustinus beeinflußt) in seiner »Bücherlehre« bietet. Ausgesprochen biblisch ist auch die Stellung des hl. Franziskus *zur →Weisheit und Wissenschaft*. Wie Paulus unterscheidet er zwischen der Weisheit aus Gott und der Weisheit dieser →Welt (vgl. 1 Kor 1–2) und folgt bei der Einschätzung beider faktisch dem Grundsatz, der auch später in der Äußerung Bonaventuras zum Ausdruck kommt: ... *apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum* (Coll. Hex. XIX, 7; V, 421 a). Diesen Satz darf man nicht übersehen, wenn man die Stellung Bonaventuras zur Philosophie richtig beurteilen will: Bonaventura lehnt und wertet

sie als solche keineswegs ab, betont jedoch deutlicher als andere, daß ihr für das →Heil keine eigentliche Bedeutung zukommt (zur Bedeutung der Hl. Schrift für die Theologie bei Bonaventura vgl. W. Dettloff, »Christus tenens medium in omnibus«, 33–42). Genuin biblisch ist schließlich die von Franziskus gelebte und immer wieder geforderte *Einheit von Erkennen und Tun*. Diese ist zwar auch ein platonisches Erbe; es kann aber kein Zweifel bestehen, daß Franziskus hierin nicht von Platon, sondern von der Bibel bestimmt war. In dem gleichen Geiste ist auch alles geschrieben, was wir bei Bonaventura z. B. über die Bedeutung der *sanctitas*, der *castigatio passionum*, der *ordinatio cogitationum*, der *aedificatio* usw. für den Fortschritt in der theologischen Erkenntnis lesen (vgl. Coll. Hex. XIX, 1–3. 20–27; V, 420a–b. 423b–424b).

Die biblische Orientierung des Duns Scotus fällt, von außen gesehen, weniger auf als das biblische Denken Bonaventuras. Duns Scotus zitiert Aristoteles zwar öfter als die Hl. Schrift und hat gerade das begriffliche Denken bis zu einer nahezu unüberbietbaren Perfektion entwickelt. Beim näheren Zusehen erweisen sich jedoch auch sein Denkansatz und seine theologische Konzeption als ganz und gar biblisch. Auch er betreibt z. B. die Philosophie nicht um ihrer selbst willen (→Philosophie und Theologie). Philosophische Fragestellungen und Lösungen erfolgen bei ihm im Grunde immer von einem theologischen Ansatz aus und unter einem theologischen Aspekt. Diese Eigenart des Duns Scotus wird besonders erkennbar, wenn man seine entsprechenden Thesen mit denen des Thomas von Aquin vergleicht. Wie in der Bibel geht es auch Duns Scotus letztlich nicht so sehr um abstrakt metaphysische Probleme, so glänzend er solche auch zu erörtern weiß, als vielmehr um das Heilshandeln Gottes. Richtig verstanden, widerspricht dem auch nicht seine gern geübte Anwendung der Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata*.

2. Ein weiteres Anliegen des Franziskuslebens und -denkens war die *Zentralstellung Christi*. Denken und Frömmigkeit des Heiligen waren zwar primär trinitarisch orientiert, sie gingen aber eben zugleich den Weg, den der dreieinige Gott den Menschen gewiesen hat: über →Jesus Christus zum Vater. Christus ist der →Mittler, auf den Franziskus alles bezieht. Ihm gilt im Grunde seine Ehrfurcht vor dem →Wort Gottes und vor der →Eucharistie. Mit besonderer Intensität hat Bonaventura gerade diesen Leitgedanken des hl. Franziskus übernommen und theologisch entfaltet. Das wird vielleicht mitunter übersehen, weil man die »Christozentrik« in der Theologie vornehmlich mit dem Namen des Duns Scotus verbindet und im scotischen Sinne versteht, obwohl sich bei Bonaventura ungleich mehr Texte für ein solches Charakteristikum finden. Christus ist Mitte und Mittler aller theologischen Erkenntnis, er ist die Mitte und das Thema der Hl. Schrift, er ist der Schlüssel zum Verständnis der Schrift und des Universums: *Christus tenens medium in omnibus*. Duns Scotus war es, der zwar nicht als

erster, aber doch in der entscheidenden Weise die Frage nach der absoluten Prädestination Christi (→Erlösung) gestellt und ihre positive Beantwortung begründet hat.
3. Eine besondere Bedeutung kommt im christozentrischen Denken des hl. Franziskus der *Menschheit Christi* zu. Man denke nur an die Vorliebe des Heiligen für die in besonderer Weise an die →Inkarnation gebundenen Geheimnisse Krippe, Kreuz und Eucharistie. Auch für Bonaventura ist Christus Mitte und Mittler schlechthin als *Verbum caro factum*, und er weiß diesen Gedanken in einer einzigartigen Vielschichtigkeit theologisch zu entfalten. Und es ist wohl kein Zufall, daß es gerade der Franziskaner Duns Scotus war, der in seiner Lehre von der hypostatischen Union und der menschlichen Natur Christi nahezu bis an die Grenze des Möglichen ging, um die Realität und Integrität der menschlichen Natur Christi zu wahren. Kennzeichnend dafür sind seine Thesen von der negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität, den zwei *esse existentiae* und den zwei *filiationes* in Christus, seine Ablehnung der absoluten Unendlichkeit der Verdienste Christi mit Rücksicht auf die menschliche Natur Christi als *principium quo* u.a.
4. *Gott* sieht Franziskus mit Vorliebe als den *Allerhöchsten, den Allwirkenden* und den *Allgütigen*; m.a.W.: er ist ergriffen von der absoluten Transzendenz, von der Allmacht und der absoluten Gutheit des Wesens Gottes. Dieselben Gedanken liegen zugrunde, wenn Duns Scotus von der gleichsam Gott selbst »bindenden« absoluten und der im wahren Sinne ursprunghaften Gutheit seines Wesens spricht und deshalb mit allem Nachdruck den später von den Nominalisten z.T. mißbrauchten Satz vertreten kann: Gott will etwas nicht, weil es gut ist, sondern etwas ist gut, weil Gott es will; oder wenn Bonaventura, die Linie Plotin – Pseudo-Dionysius – Alexander Halensis fortsetzend, das *bonum diffusivum sui* zum Ausgang seiner Trinitätsspekulation macht (→Trinität). Auf dem Gedanken an die absolute Transzendenz Gottes beruht schließlich auch die Konsequenz, mit der Duns Scotus vor allem in der Rechtfertigungslehre den Satz anwendet: *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* (→Rechtfertigung), und auch die scotistische Anwendung der Unterscheidung zwischen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* stellt in gewisser Weise die absolute Transzendenz Gottes heraus.
Es gibt noch andere Gesichtspunkte, unter denen sich aufweisen ließe, daß die Theologie des Bonaventura wie des Duns Scotus entscheidend von Franziskus bestimmt ist. Andererseits könnte man das, was hier im Anschluß an Bonaventura und Duns Scotus als Charakteristikum der Franziskanertheologie beschrieben wurde, in mehr oder weniger weitem Umfang auch bei anderen Theologen des Ordens finden (etwa bei Matthäus von Aquasparta, Wilhelm von Ware und den anderen anfangs genannten; Theologen der Scotistenschule wie Johannes de Bassolis, Franciscus de Mayronis u.a. können hier nur mit z.T. erheblichen Vorbehalten genannt werden, weil sie, wie etwa in der

Gottes- und Rechtfertigungslehre, legitim franziskanische Anliegen des Duns Scotus nominalistisch überspitzten und damit verfälschten). Bei keinem Theologen aus der Zeit zwischen Bonaventura und Duns Scotus und erst recht nicht nach Duns Scotus treffen wir jedoch auf eine solche geistige Größe, spekulative Kraft und einen solch echten theologischen Sinn, wie sie diese beiden, in je eigener Weise von Franziskus geprägt, repräsentieren. Man wird ferner auch betonen können, daß die Franziskanertheologen nicht nur von Franziskus bestimmt waren und daß der Einfluß vor allem des Augustinismus auf sie nicht unterschätzt werden dürfe. Aber es ist sicher kein Zufall, daß gerade die Franziskanertheologen in besonderem Maße Augustinisten waren. Und wenn franziskanische Geistigkeit und Augustinismus sich als wesensverwandt zusammenfanden, so hebt schließlich das eine die Bedeutung des anderen nicht auf.

Wie wir zu Beginn sagten, dürfte die christliche Größe des hl. Franziskus darin bestehen, daß er im wesentlichen nichts anderes als eben ein *Christ* sein wollte. Das bedeutet dann zugleich, daß seine Aktualität und die Aktualität seiner Gedanken nicht einfachhin in seiner Person gründen, sondern auf der immerwährenden Aktualität des →Evangeliums selbst beruhen. Vielleicht ist es gerade darauf zurückzuführen, daß es im Franziskanerorden nie eine für die Theologen des Ordens allgemein verbindliche Festlegung auf bestimmte Schulmeinungen gab und sich die Franziskanertheologen zumal in ihrer großen Zeit die Freiheit des Geistes und den Sinn für das Konkrete bewahrt haben und daß ferner die legitime Franziskanertheologie auch dem heutigen Menschen, insbesondere dem heutigen Christen, Wichtiges zu sagen vermag.

R. Silič, Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura. Breslau 1938; E. Gilson, Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Paris 1952 (dt.: Düsseldorf 1959); E. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure. Paris [3]1953 (dt.: Köln und Olten [2]1960); W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner, in: WiWei 19 (1956), 197–211 (Lit.); W. Dettloff, »Christus tenens medium in omnibus«. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura, in: WiWei 20 (1957), 28–42. 120–140; W. Dettloff, Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: WiWei 22 (1959), 17–28; W. Dettloff, Franziskanerschule, in: LThK IV ([2]1960), 285–288; W. Rauch, Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura. München 1961.

W. Dettloff

W. Dettloff, Die Franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. Bonaventura, in: MThZ 13 (1962), 107–115; W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen. Münster 1963; A. Epping, Bonaventuras Stellung in der Franziskanerschule, in: Wissenschaft und Weisheit 26 (1963), 65–87; W. Dettloff, Skotismus, in: LThK IX ([2]1964), 824–827; K. Brümann, Bonaventuras Hexaemeron als Schriftauslegung, in: Franziskanische Studien 48 (1966), 1–74; W. Dettloff, Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik, in: Schmaus WV I. Paderborn 1967, 619–634; F. Wetter, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus. Münster 1967; L. Walter, Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus. Paderborn 1967; F. Wetter, Franziskanertheologie, in: SM II (1968), 60–65.

FREIHEIT

I. Philosophisch II. Biblisch III. Theologisch

I. Philosophisch

Freiheit ist eine Wesensbestimmung des →Menschen. Sie kennzeichnet nicht nur das Willensvermögen oder die menschliche Handlung. Weil beide im Ganzen einer wirklichen →Natur wurzeln, von der sie verursacht sind, muß auch die Natur, aus der sie hervorgeht, »frei« sein.
Dieses Freisein der Natur steht im schärfsten Gegensatz zum mechanistischen *Determinismus*, demgemäß alles Geschehen »gesetzlich« verläuft, weil jedem naturhaft Wirklichen von einem anderen her das Verhalten »gesetzt« oder bestimmt ist.
Diese Lehre macht unerweisbare und denkwidrige Voraussetzungen: Alles »Wirkliche« ist passive, bewegbare Masse, die nur als bewegte selbst bewegt. – Die Wirklichkeit ist nichts als ein relativer Wirkzusammenhang. Steht der erste Satz im offenbaren Widerspruch zu den Grundeigenschaften der Materie, so ist der zweite in sich widersprüchlich. Denn er sagt, daß es keine Wirklichkeit gibt, die nicht durch ein anderes das wäre, was sie ist. Dann aber gibt es Wirklichkeit nur als einen un-endlichen Übergang an immer anderes, das nie an einen Anfang kommt oder dessen Anfang absolut unbestimmt ist. In beiden Fällen ist die Aussage durch sich selbst aufgehoben.
Ein Blick in die Wirklichkeit zeigt jedoch, daß es Dinge und Wesen als Einheiten und Ganzheiten gibt, die in ihrer Wirksamkeit nicht von außen bestimmt sind, wie z.B. die Lebewesen. Es gibt daher Bestimmungen der Freiheit, die dadurch, daß sie auf die *Natur* des Menschen bezogen sind, irgendwie von aller Natur oder doch auch von nicht menschlichen Naturen gelten.
Die wesentlichen Bestimmungen der Freiheit sind: 1. *Die Freiheit von Zwang oder Nötigung*, die überall dort vorliegt, wo ein Ganzes oder immanent Bewegtes in seinen Vollzügen nicht von außen gehindert oder verändert wird (z.B. das Radium-Atom). – 2. *Die Freiheit der Spontaneität*, an der alle Lebewesen teilhaben, besagt, daß eine Natur (φύσις) in ihrer Neigung wie im Tätigsein sich gemäß sei oder daß sie sich ihrem Wesensgrund gemäß ohne Nötigung ausfalte. – 3. *Die Freiheit der Indifferenz*, d.h. der unentschiedenen, gleichgewichtigen Möglichkeiten. Möglichkeiten dieser Art gibt es offenbar bei inneratomaren Vorgängen sowie im Spielraum des Lebens, dessen Entfaltung nicht bis in letzte Vereinzelungen hinein determinierbar ist. – 4. *Die Freiheit des Urteils*, die eine Weise der eben genannten Freiheit ist, da das »Urteil« des Tieres, z.B. über die Fluchtwege, indifferente »Möglichkeiten« enthält. Sie hat zugleich Anteil an der Freiheit der Spontaneität, wenn die Urteilsentscheidung aus dem »Wähnen« oder dem »Instinkt der Natur« hervorgeht und deren Grundneigung ent-

spricht. – 5. *Die »Freiheit zum Guten«*, in der eine erkennende Natur nicht nur ihrer Neigung, sondern dem erfaßten Guten gemäß in den Akt kommt. In diesem Falle ist die Urneigung oder die Gewilltheit durch ein Gut ausgelöst, das die strebende Natur *wesenhaft* vollendet, so daß sie es *nicht nicht* wollen oder begehren kann. So begehrt und erstrebt das Tier seine Nahrung oder die Paarung und der Mensch seine »Glückseligkeit« und das, was in ihr beschlossen ist, wie die →Wahrheit und die→Liebe. Diese Freiheit fällt mit der Notwendigkeit der Natur zusammen. »Notwendigkeit« ist daher nur in der Gestalt der mechanistischen äußeren Nötigung der Freiheit zuwider, während die Grundneigung oder Grundgewilltheit einer mit sich selbst einigen Natur nach Thomas von Aquin »sich selbst keinen Zwang oder Unrecht antut«, sondern in der ihr gemäßen Notwendigkeit zugleich ihre frei bejahte »Erkräftigung«, ihre *virtus* oder »freie Vermögensmächtigkeit« zu eigen hat. – 6. *Die Freiheit als »Selbstursächlichkeit« (liber est causa sui)* betont, daß die freie Tätigkeit als ein ursprünglich Neues hervorgeht, das aus keiner determinierten Kausalreihe ableitbar ist. Sie übersteigt die Freiheit der Spontaneität durch eine freie, zustimmende Bejahung, die den Hervorgang nicht nur auf die Natur, sondern auf eine erfassende und ihn sich zueignende Anerkennung und geschehenlassende Verfügung gründet. In diesem Fall waltet neben der urteilenden Erkenntnis eine Indifferenz, kraft deren die »notwendige« Grundneigung nicht ohne Wahl und zustimmende Bejahung in den Akt übergeht; sie gewinnt durch diese Bejahung einen neuen Charakter, den der »frei gewollten Handlung«. Hierbei geht die Freiheit der Natur über in die eigentliche *sittliche Freiheit* des Menschen. Diese ist am schärfsten bestimmt als *Freiheit des vernünftigen Selbstbesitzes im transzendentalen Urteil über das praktische Urteil.* Im Hinblick auf diese Freiheit sagt Thomas: »Die Wurzel der Freiheit ist als Träger der Wille, als Ursache der Verstand« (S. th. I, II, 17, 1, 2; vgl. →Vernunft).

Diese Freiheit wird des Näheren so bestimmt: Jede Erkenntnis bedeutet ein »Zurückgehen in die eigene Wesenheit« und damit eine Weise des Selbstbesitzes. Dabei leuchten der Akt und die ihn hervorgehenlassende Seele (ohne jede Vermittlung durch ein Phantasiebild) auf und sind sich selbst gewiß und gegenwärtig. Also geschieht keine Handlung, in der nicht der Grund, die Seele, das Ich unmittelbar offenbar wäre. Sofern jedoch der Geist das Seiende erfaßt und das universale Sein, erkennt er zugleich die »Wahrheit« und das »Gute«. In dieser anfänglichen, naturhaften, intuitiven Erschlossenheit weiß der Geist durch die Weite des Seins wie des Guten um die Erstreckung seines Strebens. Er kreist in vollendeter Selbstgegenwart und in der Offenheit seiner erkennenden und strebenden Natur in sich selbst und kann deshalb selbstursächlich und frei von sich ausgehen.

In dieser anfänglichen Vollendung neigt sich der Wille dem »Guten im Allgemeinen« wie der »Glückseligkeit« zu, die er *nicht nicht* wollen kann. Sie ermächtigen ihn, endliche (zeitliche) partikuläre Güter zu

übersteigen, sofern sie seinem Streben nicht schlechthin angemessen sind. Also besitzt der Geist am Ursprung einen Meßgrund *(mensura, rectitudo immutabilis)*, durch den er allen einzelnen Tätigkeiten und Gütern vorweg ist, so daß er sie beurteilen und sie sich aus dieser höchsten richterlichen Gewissensentscheidung in selbstursächlicher Freiheit zulasten kann (→Entscheidung; →Gewissen).
Diese Freiheit und Urteilssicherheit steigert sich in dem Maße, wie der Geist den im *bonum in communi* wie in seinem ersten Zielgrund *(beatitudo)* »unentfaltet« angestrebten göttlichen Grund sich enthüllt. Je mehr er nicht nur weiß, daß er in sich ist, sondern »wie er sein soll« und seinem göttlichen realen Zielgrund sich zuneigt, erschließt er sich als selbstursächliches, sein Denken und Handeln reflexiv umfassendes und beurteilendes »transzendentales, freies sittliches Subjekt« oder als »subsistente sittliche →Person«.
Diese Person schließt alle genannten Grundzüge der Freiheit der »Natur« ein – vor allem auch die Freiheit der Indifferenz, weil sie sich in unendlichen Möglichkeiten zu verwirklichen hat. Eine solche Unbestimmtheit gibt es: 1. bei den Mitteln und Wegen, die zu einem Ziel führen; 2. bei den menschlichen Akten mit der zeitlichen »Zufälligkeit« ihrer Hervorgänge und Bedingungen; 3. bei der Ordnung der verschiedenen Ziele zum letzten Ziel.
Diese Indifferenz ist begründet im Zufälligen des Individuellen und Konkreten, im unbestimmbaren Spielraum zwischen dem Wesen und seinen Akzidenzien, dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Einen und dem Vielen, dem Unendlichen und Endlichen, dem Identischen (Gleichen) und dem Ähnlichen oder »Analogen« (→Analogie). Diese letzte Indifferenz betrifft die Ziele des Menschen selbst, deren →Ordnung zum letzten Ziel erst in sorgsamem Bemühen erkennend ausgefaltet werden muß. Damit enthüllt sich ein unendlich weites Feld der Indifferenz, so daß die faktische →Existenz in allen Phasen ihres Vollzugs und Aufbaus durch Überlegung, Wahl, Entscheidung und durchhaltende, sich immer erneuernde Entschiedenheit in selbstbestimmender Freiheit hervorgebracht werden muß.
Da es hier keinen notwendigen Schluß vom Allgemeinen eines Gesetzes auf die je besonderen Fälle, vom Ziel auf die je konkreten Mittel, vom guten Willen zur Tat auf die faktische Verwirklichung gibt, so ist die Wahl- und Tatentscheidung nur durch das *iudicium practicum*, durch umsichtiges bevorzugendes Abwägen im Undurchdringlich-Konkreten zu vollziehen. Diese Umsicht oder Klugheit gründet in der Lebenserfahrung und wird als tugendliche Verfassung (→Tugend) nur durch freies, sittliches Handeln in der Welt gewonnen. Das Handeln des Menschen ist daher von der Wurzel her auf abwägendes Wagen, auf umsichtiges Versuchen und kritische, nachholend regulierende Wachsamkeit, auf selbstursächliche Spontaneität und verantwortliche Schuldigkeit wie auf die Bereitschaft gegründet, die Tat auf sich zu nehmen und für die Folgen einzustehen. Aus dem Gesagten folgt

für die begründete Ermöglichung freien sittlichen Handelns beim Kinde die einweisende, beratende und einübende Führung durch den erfahrenen Erzieher – wie von seiten des Kindes das sich einspielende Versuchen (Spiel) und das welterobernde Wagen.

Es gibt daher keinen *intellektuellen Determinismus*, weil die naturhaft notwendigen Grundneigungen des Willens stets nur auf Allgemeines *(bonum commune)* gerichtet sind, das einen unendlichen Spielraum der Erfüllung in seinem realen Bezug auf →Gott sowie in der Verwirklichung im Konkreten und Besonderen offenläßt. Wenn auch die Vernunft durch ihre Erkenntnis den Willen bewegt *(libertas specificationis)*, so reicht diese Erkenntnis nie aus, den einzelnen Akt wie die konkrete Handlung zu begründen, so daß der Willensakt (trotz seiner vernünftigen Informierung) aus einer nicht intelligiblen Wurzel, der unableitbaren Spontaneität des freien Willens oder der freien transzendental entschlossenen Person, hervorgeht. Er bewegt deshalb auch die Vernunft in ihrem Erkennen, in ihrer Überlegung wie im »Anwenden« *(applicatio)* ihrer allgemeinen Erkenntnisse *(libertas exercitii)*. Thomas sagt deshalb, daß Vernunft und Wille sich gegenseitig umschließen. Wie daher der Mensch durch den Willen erkennen will, so kann die Vernunft in empfehlender und befehlender Willentlichkeit in die Erscheinung treten.

Sofern die freie Handlung aus einem je individuellen Grund in je vereinzelten Akten hervorgeht und sich durch die konkreten Verhältnisse der wirklichen Welt bewegt, ist sie stets durch den leibverwurzelten, sinnenhaften *Naturwillen*, dem eine sinnliche Erkenntnis entspricht, vermittelt *(appetitus naturalis)*. Dieser Naturwille ist von den sinnenhaft sich darbietenden Gütern *(bona delectabilia)* zum Begehren angereizt und unmittelbar bewegt *(passio)*, wie er sich zugleich dem Andrang des Gefährdenden und Feindlichen abwehrend entgegensetzt. Das Verhältnis dieses Naturwillens zum Geistwillen ist als zentrales Problem in der Geschichte der Freiheit hervorgetreten. Wird (wie bei Descartes) die Freiheit wesenhaft in die das Gute bejahende Spontaneität des geistigen Willens verlegt, wird die Handlung durch das erkennbare »Bessere« (wie bei Leibniz) intellektuell determiniert oder wie bei Kant (und Fichte) durch das Sollen eines höchsten autonomen formalen Gesetzes (kategorischer Imperativ) oder eines absoluten Willens hinreichend und wesenhaft motiviert und formiert, so wird das Naturstreben entweder belanglos oder in das intellektuelle Streben aufgehoben, oder es wird als ins Vereinzelte gebannter Eigenwille vom sittlichen Handeln abgelöst und ihm als »zum Bösen geneigter Naturwille« (Kant) entgegengesetzt.

Weder die Bedeutungslosigkeit noch die Aufhebung, noch ein prästabilierter Parallelismus, noch eine radikale Entgegensetzung entsprechen der Wesenseinheit einer geist-leiblichen, d.h. einer metaphysisch unterschiedenen und aus der aktuierenden Wesensform geeinten Natur. Die Lösung dieser Probleme ist schon bei Aristoteles grundgelegt und bei Thomas in vielseitigen Bezügen geklärt worden.

Auch die Lösung Friedrich Schillers, ferner die sich einer Lösung nur nähernde Auflösung der Antinomien, die sich bei Nicolai Hartmann aus der transzendenten Idealität der »Werte« ergeben, schließlich die im konkreten Weltentwurf vom Sein des Seienden »er-eignete Existenz« bei Heidegger sind bedeutsame Beiträge zu der hier umrissenen Problematik.
Da nach der Lehre des Aquinaten das geistige Wollen die Vermögen der menschlichen Natur umgreift, so vermag es die leiblichen Bewegungskräfte wie auch das sinnliche Begehren, sofern es auch aus der Natur entspringt (→Konkupiszenz), unmittelbar anzustoßen, zu bewegen und überströmend zu begeistern *(redundatio)*. Kraft dieser aus dem geistigen Vermögen immer schon vollzogenen Wirkeinheit kann es umgekehrt kein von außen angereiztes Begehren geben, das nicht das übergeneigte Willensvermögen in einen gewissen bejahenden Mitvollzug, in die Auseinandersetzung oder ins Widerstreben bringt, wenn auch bei überraschender und plötzlicher Auslösung der Leidenschaft die freie geistige »Stellungnahme« erst nachfolgt.
Neben dieser unmittelbaren Beeinflussung gibt es die Möglichkeit, das Verhältnis zum verlockenden sinnlichen Einzelgut freiheitlich aus dem Willen *mittelbar* zu bestimmen, und zwar sowohl durch eine *äußere Abwendung* und Hinwendung zu anderen Gütern (Meidung der Gelegenheit) wie durch das der Vernunft weithin unterworfene mittlere Vermögen der *Einbildungskraft*. Da das sinnliche Begehren durch Bilder ausgelöst wird und so in die Phantasie, den Ort dieser bewahrten Bilder, hineinblickt, so kann die Vernunft durch Akzentuierung der gefährdenden und Steigerung der schönen, dem sittlich Allgemeinen *(bonum honestum)* zugeordneten, symbolisch verweisenden Seiten und Merkmale das Naturstreben leiten, anmuten, ratgebend »überreden« und an der →Freude, die aus dem sittlichen Handeln entspringt, teilnehmen lassen. Aristoteles sagt deshalb in der Nikomachischen Ethik, daß dies sinnliche Begehren sich zum Logos wie »das Kind zum Vater verhalte«, daß es von unten her »hörig« und durch »Überreden« zu beherrschen sei. Geschieht diese Zuordnung, so ergibt sich in der Wiederholung eine disponierende, erkräftigende Eingewöhnung, die bei Thomas zu einer einschwingenden, die Handlung tragenden Verdichtung, zu einer sublimierenden Verwandlung und Vergeistigung der Herzensneigung führt. Von großem Gewicht ist auch die Lehre Schillers, daß die alles Sinnenhafte vergeistigende, idealisierende Kunst, die das Besondere verklärend zum →Symbol des Allgemeinen macht, den Naturwillen durch das freie Spiel der Anmut und den Ernst der repräsentierten Würde »versittlicht«. Die sinnliche *passio* reift so in die innere Herzensverfassung der naturhaft geneigten und verfestigten Tugend *(virtus)* hinein. Also ist unsere Freiheit nicht nur in der gleichbleibenden, nur durch Gottes →Gnade steigerungsfähigen »Leichtigkeit« des geistigen »guten Willens« begründet, sondern sie steigert sich im reifenden Gang der »unteren Natur«, in der Disponierung und Verwandlung des Herzens,

wie sie im selben Maße sich schwächt, wenn das →Herz durch Trägheit, Zerstreuung und irregeleitete Leidenschaftlichkeit eine widergeistige, unsittliche Zerrüttung erfährt.
Unter dieser Sicht besitzt der Mensch keine absolute (allmächtige) Freiheit. Seine Verfügung über seine Natur, seine Handlungsmächtigkeit und Weltbeherrschung sind daher jeweils begrenzt. Sie sind zugleich immer das Ergebnis einer aus sittlicher Freiheit erfolgten Erziehung und Bildung wie einer disponierenden Einübung und tugendlichen Selbstbestimmung. Sowohl die abwägende Überlegung, der lockende Ruf von seiten der Güter, die Wahl wie die Entscheidung, die Abzielung und letzte sittliche Formierung gehen daher nicht nur auf das *bonum commune*, sondern immer auch auf ein jeweiliges »angemessenes Gut«. Deshalb kann Aristoteles sagen: »Was einem als gut erscheint, hängt davon ab, was einer für ein Mensch sei.« Man muß jedoch hinzufügen, daß der jeweilige Stand des individuellen Menschseins immer schon aus dem Unableitbaren einer freien Spontaneität selbstursächlichen Wollens vermittelt und aufgebaut ist.
So wurzelt auch die *Freiheit zum Bösen* (→das Böse) in der Indifferenz, in einer »Flexibilität«, die dem aus dem Nichtsein geschaffenen Menschen eigen ist, kraft deren er das *bonum commune* nicht notwendig auf Gott hin erhellen noch auch im partikulären Handeln dieses Guten eingedenk sein muß. Durch die dem Partikulären wie dem Allgemeinen anhaftende »Vagheit« kann der Mensch aus »Unwissenheit«, durch die unmittelbare Verlockung und Geneigtheit des Naturwillens aus »Schwäche«, durch eine wählende Entscheidung und Entschiedenheit gegen das *bonum commune*, das sittliche →Gesetz oder gegen Gott aus »Bosheit« sündigen (→Sünde).
Die Freiheit hat daher einen »unendlichen« Charakter. Sie ist jedoch nicht auf die Entscheidung zwischen Gut und Böse eingeschränkt (N. Hartmann), da es auch die Möglichkeit der Wahl zwischen dem »Guten und Besseren« gibt. Da die Freiheit zum personalen Wesen des Menschen gehört und auch Gott auf Grund einer unendlichen Indifferenz aus schöpferischer, begnadender, zulassender und erlösender Freiheit handelt, ist auch seine der menschlichen Freiheit zuvorkommende schöpferische oder begnadende Beeinflussung (im selben Maße, wie sie aus ihrer aller durchwaltenden Macht dem eigenen Ziel gegenüber nicht versagt) immer freilassende oder Freiheit ermöglichende Wirksamkeit, die die »zweite (menschliche) Ursache« nicht aufhebt, sondern ermächtigt. Was Gott im Menschen erwirkt, ist daher immer ganz Gottes und zugleich ganz des Menschen freies Werk.
Im sozialen Leben erscheint die Freiheit als das *Recht* der uneingeschränkten Entfaltung des Individuums, der naturhaften oder göttlich begründeten →Gemeinschaften (Familie; →Staat; →Kirche), der zweckhaft begründeten Körperschaften und schließlich der transzendentalen geistigen Person des Menschen.

M. SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1916 (Bern [4]1954); J. BAUCHES, Liberté, in: DThC IX (1926), 660–703; M. HEIDEGGER, Sein und Zeit. Halle 1927; F. DONNSTÄDTER, Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates. Heidelberg 1930; E. WELTY, Gemeinschaft und Einzelmensch. Salzburg 1935; W. SCHÖLLGEN, Schuld und Verantwortung nach der Lehre der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1947; A. D. SERTILLANGES, Thomas von Aquin. Leipzig 1947; N. HARTMANN, Ethik. Berlin [3]1949; G. SIEWERTH, Der Mensch und sein Leib. Einsiedeln 1953; G. SIEWERTH, Die menschliche Willensfreiheit. Düsseldorf 1954; G. SIEWERTH, Thomas von Aquin. Düsseldorf 1954; A. AUER, Der Mensch hat Recht. Graz-Wien-Köln 1956; K. SCHILLING, Geschichte der sozialen Ideen. Stuttgart 1957; J. MESSNER, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck-München [3]1958; G. SIEWERTH, Wagnis und Bewahrung. Düsseldorf 1958; M. MÜLLER – J. B. HIRSCHMANN, Freiheit, in: Staatslexikon III ([6]1959), 528–548 (Lit.); G. SIEWERTH, Die Freiheit und das Gute. Freiburg 1959.

G. Siewerth

M. HORKHEIMER, Um die Freiheit. Frankfurt 1962; TH. W. ADORNO, Negative Dialektik. Frankfurt 1966; E. Kellner (Hrsg.), Christentum und Marxismus. Gespräche der Paulusgesellschaft. Wien 1966; H. KRINGS, Wissen und Freiheit, in: Die Frage nach dem Menschen (Festschrift Max Müller). Freiburg 1966, 23–44; K. RAHNER, Das Dynamische in der Kirche. Freiburg 1966; H. REINERS, Grundintention und sittliches Tun. Freiburg 1966; H. ROMBACH (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Freiburg 1966; J. SPLETT, Der Mensch in seiner Freiheit. Mainz 1967; B. WELTE, Determination und Freiheit, Frankfurt 1969.

II. Biblisch

Das AT kennt den Ausdruck Freiheit (frei) nur zur Bezeichnung des Standes des Freien im Unterschied zum Sklaven oder Knecht (z. B. Ex 21, 2.5; Lv 19, 20; Dt 15, 12f.18), der Steuerfreiheit (z. B. 1 Sam 17, 25), der politischen Freiheit (z. B. 1 Makk 14, 26). Jr 34 (41 LXX), 17 verkündet den Jerusalemern in Anspielung auf die von ihnen gelobte und auch durchgeführte, dann aber wieder rückgängig gemachte Freilassung ihrer Sklaven und Sklavinnen (34, 8–16) eine »Freilassung (דְּרוֹר, LXX: ἄφεσις) für Schwert, Pest und Hunger«. Im NT begegnen folgende Bedeutungen:

1. *Frei* (ἐλεύθερος) *in profanem Sinn* (das Substantiv ἐλευθερία wird wie das Verbum ἐλευθερόω und der Ausdruck für Freigelassener ἀπελεύθερος nur in religiös-heilsgeschichtlicher Bedeutung verwendet).

a) *Der Freie als Standesbezeichnung im Gegensatz zum Sklaven oder Knecht.* Diese Art von Freiheit spielt im NT keine Rolle. Die soziologische Gruppierung der damaligen menschlichen Gesellschaft in Freie und Sklaven wird als Gegebenheit der damaligen Gesellschaftsordnung hingenommen und anerkannt (vgl. z. B. Phm 12–14; ferner die Mahnungen an die Sklaven Kol 3, 22ff; Eph 6, 5ff; 1 Tim 6, 1f; Tit 2, 9f; 1 Petr 2, 18). Der Grund für dieses Verhalten ist nicht Interesselosigkeit am Lose der Sklaven – der Philemonbrief z. B. zeugt vom Gegenteil –, sondern liegt in dem Wissen, daß der Gläubige auf Grund des Heilshandelns Gottes durch →Jesus Christus und auf Grund des →Glaubens und der →Taufe aus diesem unmittelbar vor dem Ende stehenden Äon herausgenommen und bereits in den mit Jesus Christus angebrochenen neuen Äon versetzt ist. In diesem neuen

Äon ist die Wert- und Rangordnung des alten bedeutungslos, außer Kraft gesetzt, »da ist nicht (mehr) Sklave und Freier ..., alle seid ihr ja *einer* in Christus Jesus« (Gal 3,28; vgl. auch 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Deshalb kann Paulus den Korinthern schreiben (1 Kor 7, 20–24): »Jeder bleibe in dem Stande, in dem er berufen wurde ...« Dem Gläubigen – sei er Freier oder Sklave – ist auf Grund der →Erlösung durch Jesus Christus eine neue Freiheit geschenkt worden, die Ausdruck des ihm geschenkten →Heiles ist, zugleich aber auch Ausdruck der Gebundenheit an eine neue →Ordnung (vgl. auch Eph 5, 6–9). – In Gal 4,21–31 hat die Gegenüberstellung der Freien Sara und der Magd Hagar nur den Zweck, in allegorischer Deutung der atl. Ereignisse die Freiheit der Gläubigen vom mosaischen →Gesetz zu erweisen. In der Apokalypse (6,15; 13,16; 19,18) erscheint die Bezeichnung »die Freien und die Sklaven« neben »die Kleinen und die Großen« (13,16; 19,18), »die Reichen und die Armen« (13,16) und anderen Standesbezeichnungen als Ausdruck für die Gesamtheit der Menschen.

b) Der Begriff Freiheit findet sich auch in der Bedeutung »einer Sache ledig, nicht gebunden an eine Vorschrift, unabhängig von Personen und Sachen sein«: Mt 17,26 (Jesus und seine Jünger sind frei von der Zahlung der Tempelsteuer); 1 Kor 7,39 (die Frau ist frei von der Bindung an den Mann nach dessen Tod); Röm 6,20 (»denn als ihr Sklaven der Sünde wart [vor eurer Bekehrung], wart ihr frei gegenüber der Gerechtigkeit«, jetzt aber, nach der Bekehrung, ist das Verhältnis gerade umgekehrt); Röm 7,3 (die Frau ist durch den Tod des Mannes frei von der Bestimmung, die eine Wiederverheiratung verbietet; es handelt sich um ein Beispiel aus dem Eherecht, das die Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz veranschaulichen soll); in diesen Bedeutungszusammenhang gehört auch 1 Kor 9,19 (»obwohl ich frei bin allen gegenüber«).

c) Zur Bezeichnung der *politisch-nationalen Freiheit* wird »frei« im NT nicht verwendet, ebenso nicht zur Bezeichnung der Willensfreiheit, die jedoch – wie z. B. die vielen Imperative oder die Hinweise auf die Verantwortung beim letzten Gericht zeigen – überall vorausgesetzt ist.

2. *Freiheit im theologischen Sinn* ist einer der vielen Begriffe, mittels deren im NT die Wirkung des Heilshandelns Gottes am Menschen durch Jesus Christus ausgedrückt und veranschaulicht wird. Die Freiheit, das Befreitsein des Gläubigen ist der unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtete Zustand des gegenwärtigen Heilsbesitzes. Frei sein ist eine soteriologische Aussage: Der →Mensch vor bzw. ohne Christus war bzw. ist in der Sklaverei. Dieses Verständnis des Freiheitsbegriffes trifft für alle ntl. Schriften zu, in denen von Freiheit im theologischen Sinn die Rede ist. Im einzelnen freilich gibt es jedoch Akzentuierungen, die durch Ausgangspunkt und Ziel der Darstellung begründet sind.

a) Bei →Paulus erscheint der Begriff Freiheit im soteriologischen Sinn

nur im Galaterbrief, im 1. und 2. Korintherbrief und im Römerbrief (im 1. und 2. Thessalonicherbrief, im Philipperbrief und im Philemonbrief erscheint *frei, Freiheit* überhaupt nicht). Der Begriff und sein Inhalt ergeben sich für Paulus aus der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum bzw. den Judaisten, für die das mosaische Gesetz der Weg zum →Leben war und die durch Erfüllung der Gesetzesvorschriften das Heil zu erlangen glaubten. Demgegenüber verkündet Paulus, daß es für jeden Menschen nur durch Jesus Christus Heil gibt. Das Gesetz kann Heil oder Leben nicht bewirken, es kann den Menschen nicht vor →Sünde und →Tod bewahren; im Gegenteil, es mehrt die Sünde und steigert die Verlorenheit des Menschen, es wirkt Unheil und Tod. So wird – wie Sünde und Tod – auch das an und für sich gute Gesetz für den unerlösten Menschen zu einer ihn versklavenden →Macht. Darum bedeutet Heil nicht nur Befreiung aus der Versklavung durch Sünde und Tod, sondern auch aus der Sklaverei des Gesetzes.

α) *Die Freiheit des Gläubigen vom mosaischen Gesetz.* Den Schriftbeweis dafür führt Paulus Gal 4, 21–31 in der allegorischen Deutung der Geschichte von Sara, der Freien, deren Söhne die vom Gesetz befreiten und zu Heilserben eingesetzten Christusgläubigen sind, und von Hagar, der Magd (= der Unfreien), deren Söhne die unter der Sklaverei des Gesetzes stehenden, vom Erbe ausgeschlossenen (ungläubigen) Juden sind. Der Zustand des Menschen unter dem Gesetz oder des Menschen vor und ohne Christus ist – ebenso wie der Rückfall ins Gesetz – Sklaverei (Gal 2, 4; 5, 1; Röm 7, 6). Der Zustand des von Jesus Christus erlösten Menschen ist Sohnschaft (Gal 4, 7; Röm 8, 14ff), ist Freiheit (vgl. z. B. Gal 2, 4: »Unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben«; 5, 1: »Für die Freiheit hat uns Christus frei gemacht«; 5, 13: »Ihr seid zur Freiheit berufen«; ferner 2 Kor 3, 17; Röm 6, 14; 7, 6; 8, 15). Diese Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz wird Röm 7, 2–4 durch ein Beispiel aus dem Eherecht veranschaulicht: Wie die Frau durch den Tod ihres Mannes vom Gesetz, das sie zur Gattin machte, frei geworden ist, »also seid auch ihr, meine Brüder, dem Gesetz durch den Leib des Christus getötet worden«. Die Freiheit des Gläubigen vom Gesetz ist also eine Wirkung des Heilstodes Jesu (vgl. auch Gal 4, 6). Der Gläubige ist vom Gesetz als Heilsweg nicht nur dadurch frei, weil er das Heil durch Jesus Christus als Gnade empfangen hat, sondern weil das Gesetz nicht imstande ist, Heil zu wirken. Trotz der grundsätzlichen Freiheit des Gläubigen von der Beobachtung des Gesetzes soll er gegebenenfalls auf diese Freiheit verzichten, z. B. aus Rücksicht auf die Schwachen und zur Vermeidung von →Ärgernissen (1 Kor 8, 9ff; 10, 28f; Röm 14–15; vgl. auch Mt 17, 26f), um der →Liebe willen (1 Kor 9, 1ff), um andere für das →Evangelium zu gewinnen (1 Kor 9, 19ff).

β) *Die Freiheit des Gläubigen von der Sünde und vom Tode.* Der Mensch ohne Jesus Christus ist Sklave der Sünde. Er muß, ob er will oder nicht, tun, was sie befiehlt (vgl. Röm 7, 14ff). Er ist ihr wehrlos

preisgegeben und damit dem Tode verfallen (Röm 6,16.21.23; 7, 9ff). Durch den Heilstod Jesu Christi, durch den Glauben an Jesus Christus und durch die Taufe auf ihn ist der Mensch jedoch »tot für die Sünde« (Röm 6,11), »befreit von der Sünde« (Röm 6,18.22; vgl. 8,2). Der Mensch hat jetzt die Möglichkeit und die Fähigkeit – aber auch die Verpflichtung –, sich gegen die Sünde zu entscheiden, der Sünde zu widerstehen, Gottes Willen zu erfüllen.
γ) Die Freiheit des Gläubigen von Gesetz, Sünde und Tod ist *Gnadengeschenk* (→Gnade; Gal 2,4; 5,1; 1 Kor 7,22: »Freigelassener [ἀπελεύθερος] des Herrn«). Aus eigener Kraft hätte sich der Mensch aus der Sklaverei dieser Unheilsmächte (→das Böse) nicht befreien können. Aber diese Freiheit ist nicht gleichbedeutend mit Ungebundenheit, mit schrankenloser Willkür (Gal 5,13; 1 Kor 6,12ff; 10, 23ff; Röm 6,15). Sie ist eine Freiheit, die nicht nur die Möglichkeit zu einer neuen Bindung gibt, sondern diese Bindung zur Pflicht macht (Röm 6,16–23), und zwar die Bindung an die →Gerechtigkeit (Röm 6,16.18.19), die Versklavung an Gott (Röm 6,22), die Bindung an »das Gesetz des Geistes des Lebens« (Röm 8,2), an die →Liebe (1 Kor 8,1ff; 9,1ff; 10,23ff; Röm 14,1–15,13), die Bindung an den gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn. Eine absolute Freiheit gibt es für den Menschen nicht. Er hat nur die Freiheit der →Entscheidung, ob er Gott gehorchen will oder der Sünde. Die Verweigerung des →Gehorsams gegen Gott ist bereits Versklavung an die widergöttlichen Mächte.
δ) Wie das dem Gläubigen bereits geschenkte Heil überhaupt, ist auch die Freiheit in ihrer Vollendung *ein noch ausstehendes Heilsgut*, das erst am Ende der Zeiten, bei der Parusie, den Gläubigen zuteil wird (→Hoffnung), und nicht nur ihnen, sondern der ganzen →Schöpfung (Röm 8,20–23): »Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin, weil auch die Schöpfung selbst von der Sklaverei der Verwesung befreit werden wird zu der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes ...«
Im Kolosser- und Epheserbrief erscheint »frei« nur in soziologischer Bedeutung, in den Pastoralbriefen überhaupt nicht. Der Hebräerbrief bezeichnet mit einem bei Paulus nicht vorkommenden Terminus (ἀπαλλάσσειν) das Heilswerk Jesu als Befreiung aus der Sklaverei des Teufels (→Satan) und der Todesfurcht (2,14f).
b) Bei *Johannes* begegnet von seiten der Juden ein Freiheitsbegriff, der wie ein Vorbild des ntl. anmutet. Auf das Wort Jesu an die gläubiggewordenen Juden: »Die Wahrheit wird euch frei machen« (8, 32), antworteten diese: »Same Abrahams sind wir, und niemandem haben wir jemals als Sklaven gedient. Wie kannst du sagen: Ihr werdet frei (oder: Freie) werden?« (8,33) Die Freiheit, welche die Juden für sich in Anspruch nehmen, ist nicht die politische oder soziale Freiheit, auch wohl nicht bloß die innere Freiheit und Unabhängigkeit, die sie sich trotz der äußeren Unfreiheit bewahrt haben. Sie ist vielmehr eine

Folge der Abrahamskindschaft, der Auserwählung als Gottes Eigentumsvolk in besonderem Sinne und aller damit verbundenen Gnadenerweise von seiten Gottes, vor allem des Thora-Besitzes. Dieser jüdische Freiheitsanspruch ist also theologisch zu verstehen, ist Ausdruck des besonderen Verhältnisses →Israels zu Gott als auserwähltes Volk, als »Söhne Gottes« (vgl. dazu Billerbeck I, 116f zu Mt 3, 9; Billerbeck II, 522f zu Jo 8, 32.33). Diese Freiheit ist Ausdruck dafür, daß die Juden das Heil schon zu besitzen wähnen. Gerade das aber bestreitet der vierte Evangelist. So wie er dem Moses Jesus als wahren Offenbarer, wie er dem Manna, das Moses ihnen gab, das Himmelsbrot gegenüberstellt, das Jesus gibt, so stellt er auch ihrer vermeintlichen Freiheit die wahre Freiheit gegenüber, die Jesus allein als der Sohn und Offenbarer vermittelt. Der Evangelist tritt demnach nicht mit einem starren, inhaltlich genau umschriebenen Freiheitsbegriff seinen Gegnern gegenüber, sondern er stellt sich – wie übrigens in vielen anderen Punkten seiner Darstellung – auf ihren Standpunkt und legt mit den Ausdrucksmitteln und den Vorstellungen ihrer Anschauungswelt dar, daß sie das, was sie zu haben meinen, in Wirklichkeit nicht besitzen, weil nur Jesus als der Sohn wirklich Freiheit vermitteln kann. Voraussetzung für die Erlangung dieser Freiheit ist, daß man an Jesus bzw. an sein →Wort glaubt und in diesem Glauben auch ausharrt (8, 31; →Geduld). Wer die →Wahrheit erkennt, d.h. die Offenbarung, die Jesus bringt, gläubig annimmt, sie trotz allem Anstoß, den sie für den Menschen in sich birgt, als Heilsbotschaft anerkennt – hier liegt wieder der Appell an die freie Entscheidung des Menschen vor –, den wird eben diese Wahrheit frei machen (8, 32). Die wahre Freiheit ist eine Folge der Gotteskindschaft, die nur Jesus als der Sohn vermitteln und die nur im Glauben an Jesus als den Gesandten und Offenbarer des Vaters erlangt werden kann. Dieser feste, den Anstoß überwindende Glaube aber fehlt den Juden (trotz 8, 30). Sie sind ungläubig. Ihr Unglaube ist die Sünde, die sie tun (8, 24); deshalb können sie nicht frei werden, sondern bleiben Sklaven (8, 34). Durch die Sünde ihres Unglaubens wird offenbar, daß sie nicht Gott zum Vater haben, sondern den Teufel. In der Teufelskindschaft beruht letzten Endes ihre Sklaverei. Das Gottesverhältnis und als Folge davon die Freiheit, die sie auf Grund ihrer – nur vermeintlichen (8, 39f) – Abrahamskindschaft zu haben glauben und in der das Heil besteht, haben sie in Wirklichkeit nicht. Nur der Sohn, d. h. Jesus, kann diese Freiheit vermitteln: »Wenn nun der Sohn euch frei macht, werdet ihr wirklich (ὄντως) frei (oder: Freie) sein« (8, 36). Diese Freiheit aber ist, wie das Heil allgemein, eschatologische Gabe, die nur unter der Bedingung des Glaubens an Jesus erlangt werden kann.

c) *Jakobusbrief, 1. und 2. Petrusbrief.* Im Jakobusbrief erscheint der Ausdruck »Gesetz der Freiheit« (1, 25; 2, 12). Der Ausdruck klingt formelhaft und ist in seiner Bedeutung umstritten. Man versteht darunter bisweilen das atl. Gesetz. Es wird aber doch wohl das →Evangelium gemeint sein. Und zwar ist Freiheit nicht eine Eigenschaft des

Gesetzes, sondern die Wirkung, die es beim gläubigen Hörer hervorbringt: Es macht frei, es führt zum Heile, wenn man dabei ausharrt, wenn man es im Tun befolgt (1, 25). Es ist nicht gesagt, worin die Freiheit näher besteht; sie ist Bezeichnung für den Zustand des nach dem Evangelium lebenden Gläubigen. Das Gesetz der Freiheit ist auch die Norm, nach der das →Gericht ergehen wird (2, 12). 1 Petr 2, 16 nennt die Gläubigen Freie, ohne eine nähere Bestimmung zu geben, worin die Freiheit konkret besteht. Das könnte besagen, daß der Begriff eine geläufige, allgemeinverständliche Bezeichnung ist. Zugleich aber wird betont, daß die Freiheit kein »Deckmantel der Bosheit« ist, sondern Bindung an Gott und die gottgewollte Ordnung – konkret: Gehorsam gegen die Obrigkeit – bedeutet (2, 13–16). Die vermeintliche Freiheit, die die libertinistischen Irrlehrer 2 Petr 2, 19 in Wort und Tat propagieren, ist in Wirklichkeit Sklaverei, sie sind »Sklaven des Verderbens« (V. 19).

d) Manche Ausleger möchten auch die Freiheit der Jünger Jesu (Mt 17, 26) in theologischem Sinne verstehen. Es wären alle Elemente gegeben, die für diesen Sinn bezeichnend sind: Freiheit von der Tempelsteuer (als einer Gesetzesbestimmung) auf Grund der Sohnschaft und der Verzicht auf diese Freiheit um des Ärgernisses willen (V. 27). Doch braucht hier frei nicht mehr zu bedeuten, als zur profanen Bedeutung von Freiheit gesagt ist,

W. Brandt, Freiheit im Neuen Testament. München 1932; H. Schlier, ἐλεύθερος, in: ThW II (1935), 484–500 (Lit.); S. Lyonnet, Liberté chrétienne et loi de l'esprit selon S. Paul. Rom 1954; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen [3]1958, 331–353. 369. 372 f. 431. 514. 554 (Lit.); E. Fuchs, Freiheit, in: RGG II ([3]1958), 1101–1104 (Lit.); E. Gulin, Freiheit bei Paulus, in: ZSTh 23 (1958), 458–481; J. Kosnetter, Freiheit, in: BW (1959), 224–231 (Lit.); P. Bläser, Freiheit, in: LThK IV ([2]1960), 329–331 (Lit.); C. H. Dodd, Das Gesetz der Freiheit. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes (aus dem Englischen übersetzt von H. Nasse). München 1960.

G. Richter

K. Niederwimmer, Der Begriff der Freiheit im NT. Berlin 1966; D. Nestle, Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im NT. Teil I: Die Griechen. Tübingen 1967; R. Schnackenburg, Christliche Freiheit nach Paulus, in: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. München 1968, 33–49.

III. Theologisch

Der theologische Freiheitsbegriff durchmißt und entfaltet im beständigen Gespräch mit der abendländischen Tradition, was sich als Freiheitsverständnis in der →Offenbarung anbahnt. Der Grieche kennt Freiheit vor allem unter dem Aspekt der »Wahlfreiheit«, die sich zunächst primär in den öffentlich sozialen Bezügen des einzelnen (Verhältnis zur πόλις, Sklaverei: rechtlich-soziale »Freiheit«) darstellt und bewährt und die dann in der Anthropologie der Stoa zur Freiheit als unantastbarer innerer Selbstverfügung des einzelnen durchgebildet wird (αὐταρκία). Diese (vor allem spätgriechische) Sicht blieb zwar

geschichtlich für die reflexe theologische Artikulation des christlichen Freiheitsbegriffes nicht unwirksam, konnte aber keineswegs dessen ganze Breite und Tiefe zur Erscheinung bringen. Denn diese der Theologie aus der Offenbarung zugesprochene Freiheit ist in erster Linie vom konkreten heilsgeschichtlichen (faktisch immer schon schuldhaft verfallenen) Gott-Mensch-Verhältnis her gesehen, aus welchem jede selbstverfügende »Wahlfreiheit« erst ihre tiefste transzendente Ermöglichung und Erfüllung, aber auch radikale Gefährdung erfährt. Erst von ihm aus kann auch der Mensch auf Grund seiner personalen Gottespartnerschaft (→Person) in seiner einmalig-unvertauschbaren individuellen →Existenz und der darin sich bekundenden fundamentalen »Freiheit« seines Seins voll gewürdigt werden. Das ganze Gewicht dieses Zentralbegriffes der theologischen Anthropologie wird also erst in seinem theologisch-christologischen und soteriologisch-ekklesiologischen Horizont sichtbar, in dem sich schließlich auch seine eschatologische Perspektive öffnet.

1. *Der theologisch-christologische Aspekt.* Im Licht von Offenbarung und →Theologie ist die menschliche Freiheit immer schon Freiheit im Antlitz des heilsgeschichtlich handelnden Gottes (→Heilsgeschichte): Der Mensch erscheint als Partner Gottes, der sich die konkrete Gestalt dieser Partnerschaft, ihre Verwerfung oder Annahme, selbstverantwortlich zulastet bzw. »verdienstvoll« (wenn auch je aus ungeschuldeter →Gnade) verdankt. Dabei ist diese freie Verantwortung des Menschen vor und gegenüber dem geschichtlichen Zuspruch Gottes weniger ausdrücklich bezeugt als vorausgesetzt. Im kirchlichen Lehramt ist sie als unveräußerlicher Wesenszug des Menschen, als notwendige Voraussetzung für Verdienst und Schuld proklamiert (schon D 160a, 348, besonders 1065ff u. ö.), ohne daß sie in ihrer positiven Inhaltlichkeit näher beschrieben wird. Negativ wird vor allem die Freiheit des Menschen von jedem äußeren und *inneren* Zwang betont (D 1039, 1041, 1066, 1094), wie auch – gegenüber den verschiedenen Spielarten des theologischen Fatalismus – die Freiheit von jeglicher →Prädestination zum Bösen (D 300, 316ff, 816, 827).

a) Eine genauere theologische Wesensbestimmung des Begriffes hat vorweg auf die *Einzigartigkeit* des Gott-Mensch-Verhältnisses überhaupt zu achten: Der →Mensch steht Gott nicht in einer geschlossenen, intentional gesättigten Subjektivität gegenüber, die sich rein nachträglich in transeunt eröffneten Akten *(actus secundi)* auf ihn bezieht; der Mensch ist vielmehr in seinem Sein (im *actus primus* der ontologischen Konstitution seiner Subjektivität) auf Gott bezogen bzw. von ihm betroffen. Er ist in und aus der Mitte seines Beisichseins von Gott unabweisbar in Anspruch genommen; er existiert geradezu als zu sich gekommenes Angesprochensein durch das →Geheimnis, durch Gott, als die sich zu sich selbst verhaltende, bleibende Bezogenheit und Verdanktheit der →Schöpfung auf ihren Schöpfer hin. Nur im Maße sich der Mensch diesem Anspruch öffnet, sich ihm verfügt, gerät er in sein eigenes Selbstsein,

in seine »Selbständigkeit«, in seine fundamentale Freiheit hinein.
Die formale (theologische) Grundgestalt der Freiheit hat demnach eine *ständig ganze Doppelstruktur:* Sie ist nie einfach autonome Selbstvorbehaltenheit des Menschen. Das Einnehmen der eigenen Verfügung ist vielmehr in einem Zuge das Sichöffnen gegenüber der fraglos verfügenden Transzendenz (die dem Menschen unter Umständen nur anonym gegenwärtig sein kann: als »Pflicht«, als unbedingter Spruch des →Gewissens usw.). Der Mensch ist der sich selbst Besitzende in seiner Anheimgabe, der zu sich selbst Ermächtigte in seiner Überantwortetheit an das ihn unendlich übersteigende und doch immer schon in Anspruch nehmende Geheimnis Gottes. Die Sichselbstgegebenheit des Menschen als »Freiheit« ist je konstitutiv vermittelt durch seine Hingegebenheit an das verfügende Geheimnis der göttlichen Freiheit. Auf Grund dieses ihres unaufhebbaren und ständig geeinten Zwiegesichts hat die menschliche Freiheit ursprünglich *geschichtlich-ekstatischen* Charakter: Sie wird zu sich selbst gebracht, d. h. sie gelangt in die *konkrete* Weise ihres Verfügens aus der transzendental unableitbaren, wesenhaft geschichtlichen Verfügung Gottes über sie. So wie der Mensch erst durch das geschichtlich ankommende Wort Gottes (in übernatürlicher Selbstmitteilung *oder* im schließlich sich verschweigenden Ent-zug) ganz sich selbst entdeckt, so gewinnt auch seine Freiheit ihr konkretes »Ansehen« erst aus dem geschichtlich verfügenden Zuspruch Gottes. *Gott in seiner souveränen Freiheit selbst ist der Ort der konkreten »Möglichkeit« der menschlichen Freiheit.* Er erscheint dabei nicht als ein konkurrierender Ursprung *neben* der menschlichen Freiheit, sondern als die konkret ermöglichende, sein-lassende, befreiende Freiheit der menschlichen Freiheit. Diese müßte sich ihrerseits ohne diese Befreiung in die Unendlichkeit göttlicher Freiheit hinein und aus dieser heraus an ihrer eigenen Endlichkeit verzehren und sich selbst verfehlen.
Nun aber hat Gott nach dem Zeugnis der Offenbarung über den Menschen in Gnade verfügt: Er hat sich ihm als die befreiende Freiheit genaht und ihn in und aus dieser Nähe in unüberbietbarer Weise frei gemacht, in radikaler Weise sich selbst anheimgegeben. →*Jesus Christus* wird als die unwiderrufliche Nähe Gottes, als das in die Geschichte getretene Ja, in dem alle Verheißungen Gottes ihre Bestätigung gefunden haben (vgl. 2 Kor 1, 19f), zur befreienden Stätte der menschlichen Freiheit. Seine →Wahrheit »macht frei« (vgl. Jo 8, 32), in ihm gewinnt alles seinen »Stand« (Kol 1, 17), in ihm ist die menschliche Freiheit in ihre höchste Gestalt verfügt.
b) Die *Geschichte des theologischen Begriffes der Freiheit* ist freilich weniger von einem einheitlichen Ansatz bestimmt. Es laufen vielmehr, mehr oder minder klar erkenntlich, zwei Freiheitsbegriffe beständig parallel: auf der einen Seite der zunächst rein anthropologisch und in diesem Sinne »autonom« entwickelte (spät-)griechische Begriff der »Wahlfreiheit«, auf der andern Seite der vor allem bei →Paulus sicht-

bare biblische Freiheitsbegriff, der – am konkreten heilsgeschichtlichen Schicksal des Menschen orientiert – Freiheit vor allem als Befreitheit durch die Tat Gottes in Jesus Christus versteht. Man wird wohl sagen dürfen, daß eine echte und allseitige Durchdringung dieser beiden Ansätze auf ein ursprünglich-einheitliches Freiheitsverständnis hin bis heute noch aussteht. Immer mehr wird jedoch, vor allem von seiten der Bibeltheologie, auf die grundsätzliche, auch *metaphysische* Bedeutung des biblischen Freiheitsverständnisses aufmerksam gemacht und damit der (schon anthropologisch) verkürzte griechische Ansatz anfänglich überholt auf ein einheitliches Freiheitsverständnis hin, das sowohl den metaphysischen (und anthropologischen) wie den biblisch-theologischen Aspekt des Begriffes formal umfaßt (etwa im Sinne von Freiheit als »Selbstverfügung in und aus bleibender Verfügtheit durch Transzendenz«). Zwar ist schon bei den *Vätern* die Wahlfreiheit des Menschen theologisch gewürdigt – vorzüglich als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen (→Bild); eine konsequente theologische Klärung des (griechischen) Begriffes auf das biblische Freiheitsverständnis hin erfolgte indes nicht. So konnte hier zuweilen auch das freie »Zusammenwirken« von Gott und Mensch synergistisch mißverstanden werden.

Die *mittelalterliche* Theologie bemüht sich (vor allem in ihren klassischen Vertretern), den Begriff des *liberum arbitrium* an Hand der aristotelischen Metaphysik zu verdeutlichen. Sie entfaltet ihn innerhalb der Lehre von den Potenzen der Seele und deren Verhältnis zur aktuellen Einheit des Menschen. Den theologischen Aspekt, die Befreiung der menschlichen Freiheit, kennt sie eigentlich nur im heilsmeritorischen Sinn (»kein heilsverdienstliches Handeln der Freiheit ohne vorgängige Befreiung durch die Gnade«), eine Vereinheitlichung des Freiheitsverständnisses jedoch bleibt auch hier im großen und ganzen aus (vgl. jedoch das unten über Thomas Gesagte).

Auch der *neuzeitliche Gnadenstreit* (→Gnade) und die in ihm zur Geltung gebrachten Gnadensysteme (Bañezianismus, Molinismus, Kongruismus, →Augustinismus usw.) verraten symptomatisch die mangelnde Vereinheitlichung des Freiheitsverständnisses. Zu sehr wird unterstellt, daß der anthropologische (Freiheit als Selbstverfügung) und der theologische Aspekt (Freiheit als Gottverfügtheit) zunächst nebeneinander stehen und deshalb miteinander konkurrieren; zu sehr erscheint darin das Bemühen, beide (nachträglich) zu harmonisieren in dem Versuch, das »Geheimnis der Freiheit« gleichsam von einem neutralen (»dritten«) Standpunkt her zu überfragen. Die mangelnde innere Vereinheitlichung der anthropologischen und theologischen Sicht der Freiheit ist wohl auch latent wirksam in den postulatorischen Atheismen (→Atheismus) neuerer Philosophie und Religionsphilosophie (die →Gott um der Souveränität der menschlichen Freiheit willen verneinen: Proudhon, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Sartre, N. Hartmann).

c) Ansätze, die Doppelstruktur der einen menschlichen Freiheit zu er-

heben, finden sich aber schon in der klassischen Theologie, vor allem bei *Thomas von Aquin*. Für ihn tritt der Mensch nicht nachträglich zu seinem freien Selbstverhältnis in einen Bezug zu Gott; Gott ist vielmehr immer schon anwesend in jedem menschlichen Selbstvollzug (vgl. z.B. De Ver. 22,2c und ad 1) als der je miteröffnete waltende Grund *(principium)* und versammelnde Horizont *(finis)* jenes originären erkennend-freien Selbstvollzugs *(reditio subiecti completa)*, als welcher der Mensch existiert. Als *finis ultimus* zieht Gott den Menschen je schon auf sich (*appetitur in omni fine:* De Ver. 22,2 u.ö.) und sammelt ihn in diesem Über-Hinaus allererst in die Ganzheit und Innigkeit seines Selbstseins: Die von Gott vorgängig erweckte, angesprochene und auf ihn hin – durch alle gestreuten Einzelvollzüge hindurch – beständig versammelte *voluntas* erscheint deshalb zugleich als das »versammelnde« Vermögen des Menschen, als die *potentia maxime communis* (In Sent. II, 26, 1, 3 ad 3), *a qua habent unitatem omnes actiones humanae* (De Un. Verbi Inc. 5). Sie kann alle Kräfte des Menschen versammeln, weil sie selbst ursprünglich versammelt und umhalten ist durch die Transzendenz; sie ist das befreiende Vermögen, weil sie selbst immer schon befreit ist, und das verfügende Vermögen, weil sie selbst immer schon verfügt ist vom letzten Ziel her (*imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod eius obiectum est finis [ultimus]:* In Sent. II,25,1,2 ad 4; vgl. S.th. I,II,4,4 ad 2). Gott waltet als befreiender Grund der Freiheitssubjektivität; durch seinen immer schon geschehenen »Anruf« bzw. »Antrieb« (S.th. I,II,9,4 und 6; II,II,2,9 ad 3) ist der Mensch allererst in sein freies »Selbst« gerufen und befreit. Solange und im Maße er sich deshalb total der Transzendenz verfügt, vermag er total über sich selbst zu verfügen (*quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subdebantur:* S.th. I,94,4 u.ö.). Der anthropologische und theologische Aspekt der menschlichen Freiheit sind hier schon, wenigstens anfänglich, vom Ursprung her geeint.

2. *Der soteriologisch-ekklesiologische Aspekt*. Der vorweg entwickelte theologisch-christologische Aspekt des Freiheitsbegriffs bildet den Horizont, in dem die Freiheit in ihrer konkreten heilsgeschichtlichen Gestalt, d.h. innerhalb der einen christozentrischen Erlösungsgeschichte, sichtbar und theologisch verständlich wird.

Nach dem Zeugnis der Schrift steht am Anfang der Heilsgeschichte das schuldhafte Mißverständnis der Freiheit durch den Menschen: Der Mensch weigert sich, sich selbst als den je schon Verfügten anzunehmen (vgl. Gn 3). Er »hält« die unabweisbare Angesprochenheit seiner Existenz durch Gott »nieder« (vgl. Röm 1,19f), verbirgt sich sein in Gottes Freiheit eingewiesenes Sein im Willen zur autonomen Selbstverfügung. So von Gott abfallend, zerfällt er in sich selbst (*amor Dei est congregativus . . ., sed amor sui disgregat:* S.th. I,II,73, 1 ad 3; vgl. De Malo 4,2: die *aversio a Deo* als konkupiszenter Selbstzerfall des Menschen), gerät in die Selbstentmächtigung, in die »Un-

freiheit« – in die Sklaverei von →Sünde und →Tod als die von ihm selbst her unüberwindbare Unheilssituation (→Erbschuld). Obwohl seine Freiheit durch die Erbschuld und deren materiale Erscheinung, die →Konkupiszenz, nicht substanziell zerstört, sondern nur »verwundet«, »gehemmt« ist (D 160a, 174, 793 u.ö.), ist er mit ihr allein radikal unfähig zu jeglichem Heilshandeln, zur Erlangung der →Rechtfertigung (D 105, 130, 133ff, 811ff u.ö.), die gleichwohl über den Menschen bleibend verfügt ist. Das →»Gesetz« selbst wird ihm in dieser Situation zur »Sünde«, denn indem er es im Mißverständnis seiner Freiheit unter seine autonome Selbstverfügung bringen will (also an ihm *sich selbst* rechtfertigen will), erfährt er sich als von ihm ständig überfordert, und dies reizt ihn wiederum zu Widerspruch und Protest (vgl. Römer- und Galaterbrief). Die menschliche Freiheit muß deshalb zum heilswirksamen Handeln allerserst befreit, »ermöglicht« werden.

Diese Befreiung der menschlichen Freiheit geschieht allein durch die dem Menschen in jeder Hinsicht ungeschuldete Gnade Gottes (D 134, 160a, 181, 186, 194, 196, 199f, 317, 797, 811, 1791), die schließlich, als Ausdruck des göttlichen Liebeswillens, »das Wollen wie auch das Vollbringen wirkt« (Phil 2,13; vgl. D 177 u.ö.). Damit ist jeder Pelagianismus (der die Heilstat allein der menschlichen Freiheit zuspricht – *sine Dei auxilio*) und auch Semipelagianismus (der die Heilstat in ein Kooperationsverhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit aufstückt) abgewiesen. Doch lehrt die Kirche andererseits auch – vor allem gegen das *servum arbitrium* der Reformatoren (D 792, 797, 814ff; gegen Baius: D 1039ff, 1065f; gegen Jansenius und die Jansenisten: D 1092ff, 1291, 1298; gegen Quesnel: D 1359ff; gegen die Pistorienser: D 1521), daß die Freiheit unter dem zuvorkommenden Zuspruch der Gnade tatsächlich frei sei, daß sie also diesem Zuspruch frei entsprechen müsse bzw. ihn schuldhaft verfehlen oder verwerfen könne. In diesem Sinne ist die Heilstat des Menschen als ganze Ausdruck der Befreiung menschlicher Freiheit durch die Gnade Gottes und zugleich als ganze Ausdruck der Tat dieser so befreiten Freiheit des Menschen.

Nun aber ist diese befreiende Gnade immer Gnade *Jesu Christi*. In ihm und seiner Erlösungstat ist unserer an →Adam und an uns selbst in schuldhafte Unfreiheit gestürzten Freiheit die Befreiung zugesprochen; »er hat uns zur Freiheit frei gemacht« (Gal 5,1). Sein Pneuma (→Hl. Geist) ist die Gegenwart dieser befreiten Freiheit für uns (vgl. 2 Kor 3,17). Wenn die →*Kirche* die geschichtlich greifbare Fortsetzung dieses Pneumas Christi in der Welt ist, dann ist sie zugleich »die Greifbarkeit, das ursprünglich sakramentale Zeichen des Pneumas, das die Freiheit unserer Freiheit ist, d.h. sie und die Gemeinschaft mit ihr zeigt an und bewirkt, daß wir diese Freiheit Gottes haben« (K. Rahner). Sie wendet sie uns zu in ihrem Wort (»Ruf zur Freiheit«: Gal 5, 13; →Wort Gottes) und →Sakrament, vorzüglich im Sakrament der →Taufe, durch die wir

frei werden von der Knechtschaft des Todes für die Freiheit Gottes (vgl. Röm 6, 11).

3. *Der anthropologische Aspekt.* Als Freiheit vor Gott und auf ihn hin ist die menschliche Freiheit immer auch eine Bestimmung des Menschen selbst, eine Weise, in der der Mensch in seinem Sein erscheint und sich selbst »vermag«.

a) *Freiheit als Seinsfreiheit.* Die Theologie sieht die Freiheit als ein ursprüngliches und unveräußerliches Phänomen des Menschen. Sie gilt ihr nicht bloß als ein zuweilen in Vollzug gesetzter Akt, sondern als eine (transzendentale) Auszeichnung des menschlichen →*Seins* selbst. Menschsein heißt in einer fundamentalen und unaufhebbaren Weise – als »Subjekt« – sich selbst gehören und in diesem Sinne »frei« sein. Der Mensch erscheint hier als jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, das immer schon ein Verhältnis zu sich selbst hat (»Subjektivität«), das nie einfach →»Natur«, sondern immer schon →»Person«, nie einfach »vorfindlich«, sondern immer schon »befindlich« ist. Nichts geschieht ihm über dieses Selbstverhältnis hinweg, sein »Ich« ist schlechthin unüberspringbar (Kant, Fichte: unobjektivierbar), es kann nie durch ein anderes ersetzt oder erklärt werden (auch nicht durch die eigene reflexe Vorstellung von sich selbst). Es ist echter Ursprung, nicht noch einmal auf etwas anderes gestellt und deshalb auch nicht von anderem her ableitbar bzw. auf solches hin »begründbar«. So ist der Mensch auch der Unvergleichliche, der in kein System adäquat eingeordnet, in keiner Kategorie völlig untergebracht, keiner »Idee« subsumiert werden kann. Er ist in einem ursprünglichen Sinn der Unantastbare, aber auch der Einsame und Ungeborgene, sich selbst Zugelastete, der sich durch nichts von diesem einmalig-einsamen Selbstsein »absolvieren« kann: Es zeigt sich der Glanz und die Würde, aber auch der Ernst und die Last der Singularität bzw. der Seinsfreiheit des Menschen.

Den Blick auf diese ursprüngliche Seinsfreiheit konnte freilich erst ein Denken freigeben, das in einer recht verstandenen Anthropozentrik den unableitbaren *Subjektcharakter* des Menschseins streng durchzuhalten vermochte und das menschliche Selbstsein nicht objektivistisch unter ein »allgemeines« (Vorhanden-)Sein verrechnete, »Person« nicht der »Natur« subsumierte, wie das im kosmozentrischen griechischen Seinsverständnis der Fall war (in dessen Horizont das inhaltlich hochentwickelte Individualitätsbewußtsein des Spätgriechentums sich selbst ontologisch verborgen bleiben mußte). Erst ein Denken, das durch die Begegnung mit dem Geist der Offenbarung für die unableitbare und unobjektivierbare Positivität des geschichtlichen Subjektes als solchen erschlossen wurde, konnte auf die fundamentale Seinsfreiheit des Menschen aufmerksam werden. In diesem Sinne hat sich die »Befreiung« des Menschen durch das Christentum schließlich auch denkgeschichtlich bewährt als wachsende Freigabe des menschlichen Seins- und Selbstverständnisses für die ursprüngliche und unableitbare Eigenart der menschlichen Subjektivität, als formale

Umorientierung des menschlichen Selbstverständnisses aus dem Horizont der »Natur« in den Horizont der »Freiheit«. Erst so kann übrigens auch die menschliche Gewissensfreiheit (→Gewissen) zureichend ontologisch verankert werden. Darum ist es auch nicht von ungefähr, daß Thomas von Aquin, bei dem sich erstmals ein echter Ansatz zur ontologischen Selbsterfassung des Menschen als in Wissen und Freiheit sich selbst besitzendes Subjekt findet, zugleich erstmals die These entfaltet, daß das Gewissen des einzelnen unüberspringbar und unantastbar sei, daß es also eine absolut verpflichtende *conscientia erronea* geben könne (De Ver. 17,4; S.th. I,II,19,5).

b) *Freiheit als Vermögen.* Mit der wachsenden Einsicht in die originäre Seinsart des Menschen, in seine »Subjektivität« zeigte sich auch immer deutlicher, daß die Vermögen des Menschen nicht im Gegenstand, sondern im Menschen selbst terminieren (als aktuelle Weisen der *reditio completa subiecti in se ipsum*). Die »Vermögen« sind je Selbstentfaltungen des Menschen, Ausdruck des menschlichen Seinkönnens. Auch die Freiheit geschieht deshalb nie bloß als ein gegenständlicher Vollzug, als eine Wahl »zwischen« einzelnen Objekten, sondern als Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen, und erst *innerhalb* dieser Freiheit, in der der Mensch »sich selbst vermag«, ist er dann auch »frei« hinsichtlich des Materials seines Selbstvollzugs: Er kann dies oder jenes tun bzw. unterlassen in Hinsicht auf seine (unumgängliche) Selbstverwirklichung.

α) Freiheit ist das *Wurzelvermögen* des Menschen. Sie setzt in jener Tiefe des Menschen an, in der die einzelnen Vermögen (Erkennen, Wollen) und Dimensionen (Geist, →Welt, Geschichte, →Gemeinschaft) seines Seins noch ungeschieden in einer ursprünglichen und ständig ganzen Einheit ineinander ruhen, so daß sie sie alle in ihr Engagement hineinziehen kann und muß. Sie ist die *facultas utriusque (scilicet rationis et voluntatis)*, wie die klassische Theologie sagt, die *potentia communis.* Immer mehr gewinnt in der Theologie die Einsicht an Boden, daß man in der Freiheitsfrage nicht eigentlich »Intellektualist« *oder* »Voluntarist« sein kann; gerade jüngere Interpretationen haben sich bemüht, das allzu schematisierte Verständnis der Geschichte des theologischen Freiheitsbegriffes – auf der einen Seite der aristotelisch-thomistische Intellektualismus und auf der anderen Seite der augustinisch-franziskanische Voluntarismus – aufzulockern und die unauflösbare Verschränktheit beider Potenzen in der klassischen Tradition des Freiheitsverständnisses aufzuweisen.

β) Als solches Wurzelvermögen aber ist Freiheit das »Vermögen zur Totalität«: Sie bringt von sich aus je den *ganzen* Menschen (in seinem je ineinander spielenden Selbst-, Welt- und Gottesbezug, in seiner Herkunft und Zukunft) ins Spiel. Freiheit ist immer Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen *(circa media)* in Hinsicht auf einen Gesamtvollzug, eine Gesamtverfügung seines Daseins vor Gott *(circa finem).* Gewiß ist diese Grundintention der Freiheit zeitlich gestreut, gewiß bleibt der jeweils angezielte Gesamtentwurf des Da-

seins (die »option fondamentale«) vielfach leer und gegenständlich unerfüllt, gewiß ist nicht jeder einzelne Freiheitsakt von der gleichen aktuellen »Tiefe« und »Radikalität«, doch vollzieht sich jeder im Horizont des Ganzen des Daseins, empfängt von hier Gewicht und Proportion.

Dieser Charakter der Freiheit als aktueller Ausdruck der Ganzheit menschlichen Daseins ist schon vorgezeichnet im biblischen Begriff des →»Herzens« und seines ursprünglichen »Trachtens« (vgl. ThW III [1938], 609–616); er wird dann vor allem in der augustinisch geprägten Tradition der Theologie wirksam (im συνείδησις-Begriff der Väter und der Scholastik, bei Pascal [cœur], Kierkegaard [»Subjektivität«], Blondel [action]). Doch kennt auch Thomas diese je schon von Freiheit informierte Grundbefindlichkeit des Menschen, insofern nach ihm der »erste Akt« immer als ein totaler, den ganzen Menschen »richtender« und in allen Einzelakten sich »virtuell« durchhaltender gesehen wird (S. th. I, II, 89, 6; De Ver. 28, 3 ad 4; dazu S. th. I, II, 1, 6 ad 3; I, II, 15, 3 ad 1; vgl. hierzu auch seine *instinctus*-Lehre).

Diese im Akt der Freiheit gegenwärtige Ganzheit des Menschen kann nicht reflex eingeholt werden. Die Freiheitstat ist (in ihrem Ansatz) so ursprünglich und total, daß sie durch Reflexion nicht gegenständlich abgehoben oder isoliert werden kann von jenem Ganzen des Daseins, auf das hin der Mensch in seiner Freiheit sich selbst (als reflektierendem Subjekt) vorweg ist und in dem er in seiner unvergleichlichen Einmaligkeit und unableitbaren Ursprünglichkeit zur Erscheinung kommt. In diesem Sinne kann das Ereignis der Freiheit nie adäquat in ein Datum der (je ins Allgemeine reflektierenden) →Vernunft übersetzt werden. Die Reflexion bleibt notwendig hinter dem frei getanen Dasein zurück; und dieses bleibt deswegen notwendig sich selbst gegenständlich verhüllt, ist selbst nie total objektivierbar. Ohne dadurch schlechtweg einem irrationalen Boden preisgegeben zu sein, steht der Vollzug der Freiheit immer schon in der unreflektierbaren Helle jenes ursprünglichen Selbstverständnisses, das den freien Vollzug des Daseins (als ursprünglichen Vollzug *aller* Potenzen des Menschen) begleitet. Alle Einzelakte und -verhaltungen des Menschen entspringen immer schon dieser originären »Gefreitheit« und der damit gegebenen »Gerichtetheit« des menschlichen Daseins. Daraus folgt konkret: Der Mensch kann sich nie seiner durch Freiheit informierten sittlichen Grundbefindlichkeit (vor bzw. gegenüber Gott) total reflex vergewissern; es gibt für ihn nicht die »perfekte Gewissenserforschung«, durch die er – »selbstgerecht« – sich selbst richten (und im Spruch dieses Gerichtes »absolvieren«) könnte. Er bleibt in seinem frei getanen Dasein je der Überantwortete, dem →Gericht Gottes fraglos Ausgelieferte, und seine Freiheit bringt damit noch einmal zur Erscheinung, was sie ursprünglich ist: verfügte, sich selbst entzogene Freiheit. In ähnlicher Weise kann auch der →Glaube als von der Freiheit getragener Akt (D 1791, 1814) nie restlos durchreflektiert und in diesem Sinne (»von außen«) »begründet« werden; schließlich ist es

dem Menschen unmöglich, sich mit reflexer Gewißheit seiner immer schon von persönlicher Freiheit durchwirkten Heils- bzw. Rechtfertigungsbefindlichkeit zu versichern (D 802, 823–826).
Der Schwund gegenständlicher Versicherung, der jeden Freiheitsakt begleitet (auf Grund des in ihm – wenigstens inchoativ – angezielten Einsatzes *aller* Kräfte und Vermögen), hat für den Menschen etwas Abweisendes an sich und beschwört die Gefahr, daß der Mensch den Anspruch der Freiheit niederhalte, sie (in pharisäischer oder skrupelhafter Selbstverfestigung) als ein überschaubares Verfügen mißversteht und so die Eigentlichkeit und Echtheit seiner Existenz (vor Gott) verfehlt.
γ) Freiheit ist, formal gesehen, das »Vermögen zur Definitivität«. Es geht in ihr um das geschichtliche Seinkönnen des Menschen (→Geschichtlichkeit). Der Mensch existiert ins Offene, in die »Zukunft« unendlicher Möglichkeiten. Er ist der »Unfertige« und muß – als Subjekt – durch seine Freiheit hindurch *werden*, was er *ist*. Freiheit bezeichnet darum das Vermögen des Menschen, mit sich selbst, d.h. mit seinen unabsehbaren Möglichkeiten (und der darin erscheinenden Undurchschaubarkeit seiner »Zukunft«) »fertig« zu werden, in ihnen nicht antlitzlos unterzugehen, sondern zu sich selbst zu kommen, und zwar dadurch, daß er sie in die End-gültigkeit der geschichtlich-einmaligen und unwiderruflichen Entscheidung seines Daseins bindet, in und aus der alles Gewesene dieses Daseins seine bleibende Zukunft und alles noch Ausstehende seine Herkunft erhält. Freiheit ist das Vermögen zur Verendgültigung des Menschen im Horizont unendlicher Möglichkeiten. In ihr gibt der Mensch sich Stand und Halt, Antlitz und Profil, in ihr nimmt er Grund in der unabsehbaren Bewegung seines Daseins, stiftet seine →»Ewigkeit«. Diese erreicht er als Subjekt, als der sich selbst Aufgegebene nicht anders als »von innen her«, d.h. als bleibende Selbstbestimmtheit, als unwiderrufliche Entschiedenheit seines Daseins aus freier (konkret immer schon vom Zuspruch der ermächtigenden Gnade verfügter) Selbstverfügung vor Gott. In dieser Entschiedenheit ist auch das konkrete »Werden« des Menschen (seine individuelle Lebensgeschichte) nicht letztlich ins Wesenlose hinein abgestreift, sondern in End-gültigkeit »aufgehoben«. In diesem Sinne ist auch die *Notwendigkeit* des Nicht-mehr-anders-Könnens nicht ein Gegensatz, sondern ein Formaleffekt der recht verstandenen Freiheit. Wenn deshalb die Theologie lehrt, daß der Mensch in der Seligkeit Gott »notwendig« liebe, dann ist diese Notwendigkeit immer (auch) Ausdruck der end-gültigen Entschiedenheit des Menschen für Gott, also Ausdruck seiner Freiheit. Andererseits wird auch die »notwendige«, »bleibende« Verhärtung der Verdammten gegen Gott, die sog. *obstinatio*, nach der Lehre des hl. Thomas (z.B. Contr. Gent. IV, 93 und 94; De Ver. 24, 11; Comp. Theol. 174f) nicht durch einen neuen vindikativen Akt Gottes induziert, sondern erscheint ausschließlich als eine *innere* Folge der (im Tode vollendeten) endgültigen schuldigen Abkehr des Menschen von Gott.

Im konkreten menschlichen Vollzug sind der so verstandenen Freiheit (mit dem Formaleffekt der »End-gültigkeit«) die Treue und der →Gehorsam (gerade das vordergründig »Unfreie« und »Nötigende«) innerlich. Die Willkür hingegen, die glaubt, im Namen der Freiheit stets »von vorn anfangen« zu können und damit alles frei Getane, in dem der Mensch *sich selbst* ausdrückt, immer wieder aufheben zu können, entlarvt sich als die größte Gefährdung des freien menschlichen Selbstseins: Sie will alles geschichtlich Gewordene gerade nicht in seiner Gültigkeit anerkennen, sondern in die Gleich-gültigkeit eines rein naturhaften Werdens nivellieren.

c) *Existentialien der Freiheit.* Als *endliche* Freiheit verharrt die Freiheit des Menschen notwendig in der (ontologischen) Differenz zwischen Wesen und Akt (*innerhalb* des einen Selbstvollzugs der freien Subjektivität). Ausdruck dieser bleibenden Differenz ist die *leibhaftig-materielle Verfassung* der Freiheit: sie ist in ihrem Selbstvollzug je schon entäußert, d. h. ihr Akt hat materiale Bedingungen seiner Möglichkeit, die er nicht sich selbst schaffen kann, sondern die ihm – als notwendiges Vollzugsmaterial – vorausliegen und in die er in seiner Wirklichkeit immer schon eingegangen ist.

Diese Leibhaftigkeit bedingt auch den eigentümlichen *Situationscharakter* der menschlichen Freiheit und ihre damit gegebene *leidvolle Exponiertheit.* Denn auf Grund ihrer Leibhaftigkeit ist sie jeweils auch ichfremden Einflüssen ausgesetzt. Sie ist je schon eingetreten in die →»Welt« (als dem Inbegriff dessen, was nicht unter dem Gesetz der eigenen Verfügung steht) und von dieser her angegangen – und zwar so, daß diese »Welt« für die Freiheit schlechthin unausweichlich und unabwerfbar, also *innere* Situation ihres Selbstvollzugs ist, so daß sie selbst nie als willkürlicher Entwurf, nie als unangefochtene innere Selbstherrlichkeit, sondern immer nur als Übernahme und »Gehorsam« wirklich sein kann: als innere Verständigung mit dem unvermeidlich Auferlegten, welches gerade in seiner Unabweisbarkeit und Undurchschaubarkeit für den Gläubigen als die materiale Konkretisierung des unausweichlich souveränen Anspruchs Gottes erscheint – als göttliche »Stellproben« der wesentlich ins Unverfügbare hinein handelnden menschlichen Freiheit (→Leid; →Tod).

Insofern und in dem Maße, in dem diese Welt-Situation, die in die Aktualität der menschlichen Freiheit bleibend eingewirkt ist, nicht bloß Ausdruck und Struktur materieller Ursachen (der Erbmasse, der Veranlagung, Konstitution usw.), sondern anderer Freiheitsursprünge ist, trägt sie schon ganz bestimmte Tendenzen und Sinnrichtungen an sich, in die hinein sie den freien Vollzug, der sich in ihrem Raume vollzieht, drängen möchte. In diesem Sinn hat die situationsbedingte Freiheit nie einen neutral-indifferenten Ausgangspunkt, sie steht immer schon unter einer gewissen Vorentschiedenheit. Sie ist von ihrer Situation her immer schon »versucht« bzw. »befangen«: situationsbedingte Freiheit ist konstitutionell versuchte Freiheit. In diesem Sinn gibt es für die nachadamitische Freiheit eine bleibende

Präformiertheit ihres Freiheitsraumes, eine universale Präsumption, sozusagen ein »negatives Existential« ihres Vollzugs auf Grund der sündigen Tat Adams. Jede auferlegte Situation hat vorweg zu ihrer individuellen Entscheidungsrichtung *auch* (nicht ausschließlich) die Tendenz, in eine gottferne bzw. widergöttliche Entscheidung zu drängen. Ganz deutlich wird dies an der eigentlichen, d.h. schlechthin unentrinnbaren Situation unseres Lebens, an Leid und Tod: Man kann sich ihr nicht einfach naiv »überlassen«, sie ist faktisch niemals eine undialektisch neutrale Situation, sie trägt von sich aus (gerade als Erscheinung der Ursünde Adams) die Tendenz zur Selbstaufgabe, zu Verzweiflung und Protest in unsere Freiheit hinein; sie kann also nur »im Kampfe« bestanden werden.

Mit der Endlichkeit, Leibhaftigkeit und Situationsbedingtheit der menschlichen Freiheit hängt eng zusammen ihr Charakter der *inneren Zeitlichkeit* (→Zeit): die »Gestreutheit«, die existentielle Diffusion und Desintegration, in der sie sich jeweils vollzieht. Die Freiheit hat eine echte innere Geschichte, die in ihr angezielte End-gültigkeit der Lebensentscheidung wird nicht – wie etwa bei der »reinen Form« der kreatürlichen Freiheit, beim →Engel – ungebrochen und unverhüllt, in einem Akt, sondern in der zeitlichen und existentiellen Diffusion vieler Akte vollzogen. So bleibt auch die Möglichkeit zu einem inneren Umbau der Freiheitstendenz, zu einem neuorientierten Selbstverständnis, zu →Umkehr und Reue.

4. *Der eschatologische Aspekt.* Wie Gottes endgültige Verfügung über den Menschen in Jesus Christus sich erst noch eschatologisch enthüllen muß, so muß auch die darin ermöglichte Freiheit des Menschen noch in die Fülle ihrer Präsenz kommen. Jetzt ist sie noch unterwegs zu sich selbst, verhüllt und stets neu in Frage gestellt von dem sich in sich selbst verschließen wollenden »Fleisch der Sünde«, das sie unter dem Antrieb der befreienden Gnade eingestalten soll in das »Ja« zu Gott, in dem allein sie zugleich total sich selbst bejaht und in die Tiefe ihres Geheimnisses einrückt. Noch ist ihr die »Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes« zugesprochen »auf Hoffnung hin« (Röm 8,21), die es ihr verwehrt, in Vermessenheit oder in Verzweiflung über sich selbst zu verfügen und ihr in Gott verborgenes Geheimnis vorwegzunehmen (→Hoffnung; →Eschatologie; →Reich Gottes).

J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Skotus. München 1938; O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles I–IV, Löwen 1942–1954; H. de Lubac, Surnaturel. Paris 1946; H. Rondet, Gratia Christi. Paris 1948; G. Siewerth, Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit. Düsseldorf 1954; K. Rahner, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, 95–114. 247–277; L. Oeing-Hanhoff, Zur thomistischen Freiheitslehre, in: Scholastik 31 (1956), 161–181; H. Schlier, Über das vollkommene Gesetz der Freiheit, in: Die Zeit der Kirche. Freiburg 1956, 193–205; B. Welte, Über das Böse. Freiburg 1959; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961.
J. B. Metz

J. B. Metz, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 287–313; H. Horkheimer – K. Rahner – C. F. v. Weizsäcker, Über die Freiheit.

Stuttgart 1965; K. RAHNER, Theologie der Freiheit, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 215–237; H. FRIES, Kirche, Toleranz und Religionsfreiheit, in: Wir und die andern. Stuttgart 1966, 173–207; J. SPLETT, Der Mensch in seiner Freiheit. Mainz 1967; H. FRIES, Religion und Freiheit im Gespräch zwischen Christen und Marxisten, in: Wegbereiter und Wege, Olten 1968, 66–77; J. MOLTMANN, Die Revolution der Freiheit, in: Perspektiven der Theologie. München 1968, 189–211.

FREUDE

Freude ist für den Christen in dieser Welt eine Frucht der →Erlösung und mit →Frieden und →Freiheit ein wesentliches Element der Heilswirklichkeit. Freude ist im Bewußtsein eine Entsprechung zu einem objektiven Bestand, der unanschaulich ist, aber im →Glauben erkannt und im →Hl. Geiste als Realität gewußt ist. Auf sich selbst angewiesen, ist der Mensch infolge der Zerstörung des sinngebenden Zusammenhanges mit →Gott in der →Sünde für das Ganze seiner Existenz ohne Aussicht auf Erfüllung. Das schließt nicht aus, daß es für den Menschen in der Ding- und Menschenwelt Schätzenswertes gibt, woran der Mensch auch mit Recht seine Freude hat. Aber dieses gilt nur partiell und zufällig; es reicht nicht bis in die letzte Tiefe des Menschen und gilt nicht für das Ganze seines Lebens. Der →Mensch sieht sich vielmehr vom Ereignishaften bedroht und unausweichlich dem →Tode preisgegeben. Grund und Inhalt der christlichen Freude ist aber dies, daß der Mensch, in der →Gnade Christi aus der Verlorenheit der Sünde und des Todes errettet, im Einklang und Frieden mit Gott steht, der sinnzerstörenden Übermacht des Ereignishaften enthoben ist und damit nicht nur punkthaft und zufällig, sondern grundsätzlich und bis in die Tiefe und Mitte seines Wesens in →Hoffnung für sich und sein ganzes Leben eines erfüllenden Sinnes gewiß sein darf. Diese Zuversicht erfüllt den Gläubigen mit Freude und gibt ihm dann auch die Freiheit, sich der →Schöpfung neu zuzuwenden und an ihr sich zu erfreuen, gerade weil er nicht von daher die Erfüllung und Vollendung des Ganzen, des Menschseins selbst, erwartet. Die christliche Freude ist von der psychologischen Typik oder von Zufälligkeiten nicht abhängig. Sie ist auch kein subjektiver Überschwang im Vergessen der Realität. Unmittelbar gegeben in dem Glaubensanschluß an Christus, wird sie zur Danksagung für die Erlösung und zum Lobpreis des Schöpfers. »Freuet euch im Herrn, und nochmals sage ich euch, freuet euch« (Phil 4,4).

»Freude im Herrn« setzt voraus, daß *Gott selbst die Freude* ist. Gott, dessen Wesen es ist, alles zu Würdigende auch zu würdigen, würdigt zunächst in Seligkeit sich selbst. Dazu gehört aber nicht nur die unendliche und makellose Vollkommenheit Gottes, vielmehr sind Vater, Sohn und Hl. Geist (→Trinität) in der ihrer unendlichen Liebenswürdigkeit völlig adäquaten Weise und Intensität einander zugewandt, sie ehren, verherrlichen und lieben einander (vgl. Mt 3,17; Jo 17,5). Diese personalen Vollzüge zwischen den göttlichen Personen, in wel-

chen sie die göttliche Natur besitzen und in personaler Weise einander zugewandt sind, machen das göttliche Leben, die Freude und Seligkeit Gottes aus. Das Leben Gottes ist in der seligen Liebe der göttlichen Personen zueinander *fruitio sui ipsius*. Der Hl. Geist, die Zugewandtheit von Vater und Sohn – daher *donum*, *vinculum*, *osculum* genannt –, ist die Selbstbejahung und Freude Gottes in Person.
Da Gott als der Schöpfer der →Welt der selige Urgrund der Welt ist, ist auch die *Schöpfung* zur Freude bestimmt. Die gesamte Schöpfung ist um der Personen willen (→Person); die Personen aber sind zur Freude und bis in die Tiefe ihres Wesens, welche von der Schrift →»Herz« genannt wird, der Freude fähig. Freude ist für den Menschen möglich und von der Schöpfung her vorgesehen als Freude an den Dingen, an den Menschen und an Gott.
Die Dinge sind für den Menschen auch über ihren Nutzwert hinaus ein berechtigter Grund zur Freude; das ist mit ihrer Kreatürlichkeit gegeben. Die Dinge verdienen als Geschöpfe eine respektierende Würdigung durch den Menschen. Freude an den Dingen ist ihrer Kreatürlichkeit gemäß und solange nicht verkehrt, als damit nicht falsche Erwartungen für eine Sinngebung des menschlichen Lebens selbst verbunden werden. Die Schrift macht ganz geläufig, z. B. in den Naturpsalmen, in dem Lobgesang der drei Jünglinge (Dn 3, 52ff), die Bewunderung der Dinge als Geschöpfe zum Lobpreis des Schöpfers.
Erst recht kann der Mensch in einer würdigenden Erkenntnis und Begegnung Grund der Freude sein. Trotz aller Leistungsmöglichkeiten darf Person nicht selbst zum Mittel gemacht werden. Person muß wegen ihrer Gottebenbildlichkeit (→Bild) in sich selbst respektiert werden; das ist mit dem Personsein selbst gegeben. Für Person kulminiert Freude in dem Verhältnis von Person zu Person. Lieben und geliebt zu werden ist für Person die höchste und einzig erfüllende Form von Freude (→Liebe).
Die Bestimmung des Menschen zur Freude kulminiert in der Freude an Gott. Denn der Mensch ist unmittelbar auf Gott selbst bezogen. Diese Hinordnung wird noch durch die Gnade qualitativ gesteigert zur Begegnung mit Gott. In der Gnade wendet sich Gott dem Menschen in besonderer Weise zu und verbindet den Menschen so mit sich selbst, daß der Mensch in der *visio Dei* als Endstand an der Seligkeit Gottes teilgewinnen soll. In der *visio* kommt das Leben als Bewegung zur Ruhe, weil dann der Mensch an der Weise Gottes, in der *fruitio sui ipsius* zu leben und selig zu sein, teilnimmt (→Teilhabe; →Leben).
Mit der Bestimmung zu ewigem Leben in der *visio Dei* wird jede andere Verfaßtheit des Menschen als vorläufig, als Pilgerstand gekennzeichnet. Auch in einem paradiesischen Urstand muß der Mensch in dem Glauben leben, daß die Hinordnung auf Gott sinnerfüllend ist.
Dieser Beanspruchung, trotz der Eigenwertigkeit der Kreatur doch in der Ausrichtung auf Gott Erfüllung und Freude zu sehen und zu suchen, war der Mensch nicht gewachsen. Er sündigt und verliert den

Einklang mit Gott, mit sich selbst und mit der Welt, er verliert mit dem Frieden auch die Freude an Gott.

Der atl. Fromme aber, der nichts gegen Gott zu gewinnen versucht, findet im Frieden mit Gott Freude an Gott, an Gottes Wirklichkeit und Tätigkeit, und an seinem eigenen Sein vor Gott. »Heil dem Mann, der seine Freude hat am Gesetz des Herrn und darüber nachsinnt Tag und Nacht« (Ps 1,3). In seiner überlegenen Allmacht steht Gott dem Menschen auch in der Bedrängnis des Lebens bei. Die Hilfe Gottes erweist sich zunächst konkret in der irdischen Existenz und in ihren Gehalten, in langem Leben, zahlreichen Kindern, in Reichtum und Ansehen. Der Ausblick auf das jenseitige Leben setzt sich erst langsam durch (→Unsterblichkeit); jedoch ist das Diesseitige nicht einfachhin irdisch; es ist wie alles Gute, als Gabe Gottes betrachtet, Anlaß der Freude und des Dankes vor Gott. Daß das diesseitige Leben, das auf den Tod hin ist, kein ungebrochener Ausdruck gütiger Allmacht ist, bleibt dabei nicht übersehen (Buch Job und Buch des Predigers). »Der Frevler Glück ist nur von kurzer Dauer, der Bösen Freude währt nur einen Augenblick« (Job 20,5), aber »der Gerechte darf jubeln und froh sein« (Spr 29,6).

Die Freude des atl. Frommen ist vor allem in den Machterweisen Gottes in der Geschichte des Volkes →Israel selbst begründet. Die offenbarenden und rettenden Taten Gottes (→Heilsgeschichte) an Israel, besonders bei dem Auszug aus Ägypten, werden in dem →Kult Israels ausdrücklich gefeiert. Der Gottesdienst im Tempel wird zum festlichen Ausdruck der Freude im Herrn (Pss 84,1; 122,1). Das Hohelied als wichtiger Bestandteil des AT ist dafür kennzeichnend, daß die höchsten und freudvollsten Erfahrungen des menschlichen Lebens zum Bild der Gotteserfahrung werden können.

Noch weit stärker als der atl. Fromme ist der *Christ* durch die Freude gekennzeichnet; denn Christus bringt die messianische →Verheißung und Erwartung zur Erfüllung. Schon die Menschwerdung selbst erfüllt daher alle Wissenden mit höchster Freude (vgl. Lk 1 und 2; →Jesus Christus).

Christus selbst ist in seiner Menschheit, vor allem in seinem Wissen um die eigene Gottheit, in die trinitarische Freude einbezogen. »Das habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde« (Jo 15,11). Es ist das Geheimnis der →Inkarnation in Knechtsgestalt, daß diese Freude zunächst zurücktreten kann bis zum →Leiden und Tod. Die Knechtsgestalt Christi ist ein Zeichen unserer Sünde und nicht der Befindlichkeit Gottes; die Knechtsgestalt ist ein neuer Grund für die Einbeziehung der Menschheit Christi in die →Herrlichkeit des Logos (Phil 2,6ff). Die christliche Botschaft ist eine Freudenbotschaft (→Evangelium), weil durch Christus die Sünde nicht nur getilgt, vielmehr in der →Auferstehung auch alle Folgen der Sünden überwunden werden zur Teilnahme an der Seligkeit Christi (Jo 17,22; 1 Jo 1,3.4).

Die Freude gehört zu den objektiven Gehalten der Gotteskindschaft

schon im Pilgerstand: »Freuet euch immerdar! Betet ohne Unterlaß! Für alles danket!« (1 Thess 5, 15ff)
Die Freude der Erlösten wird oft in Zusammenhang mit dem Hl. Geiste gebracht. Die Geistsendung an Pfingsten erfüllt die Jünger mit der Zuversicht, daß die Welt in Christus trotz der vorläufigen Unansehnlichkeit der Heilsfrucht doch durchgreifend verändert ist. *Quapropter profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exultat* (Präfation von Pfingsten). »Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede« (Gal 5, 22). »Das →Reich Gottes besteht nicht in Speise und Trank, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im Hl. Geist« (Röm 15, 17). »Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und mit Frieden im Glauben, auf daß ihr überreich seid an Hoffnung in der Kraft des Hl. Geistes« (Röm 15, 13).
Durch die Drangsale des jetzigen Lebens wird dieses zwar als vorläufig gekennzeichnet, die Freude des Christen aber wird dadurch nicht grundsätzlich in Frage gestellt, weil im Anschluß an Christus auch die Leiden der Zeit verwandelt werden. Denn der Christ muß beschrieben werden als einer, der Macht hat, außer der Sünde alles, was er im Anschluß an Christus und in der Verähnlichung mit Christus tun kann oder auch noch so ereignishaft erleiden muß, zu verwandeln, es aus dem Zusammenhang mit der Sünde herauszunehmen und in einen positiven Zusammenhang mit Christus zu bringen. Das gehört zum Bewußtsein des Christen, daß sich die Macht Christi nicht erst in der endgültigen Überwindung der leidvollen Gegenwart, sondern schon in der positiven Einbeziehung von allem, was nicht sündig ist, in das Reich Gottes erweist. »Ich bin voll des Trostes, übervoll von Freude bei all meiner Bedrängnis« (2 Kor 7, 4).
Die gegenwärtige Form der Erlösung drängt unaufhaltsam und mit Macht aus ihrer Vorläufigkeit zur Endgestalt in der Verähnlichung mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn. Darum ist auch die gegenwärtige Form der Freude in der Hoffnung nicht als endgültig zu betrachten, auch sie drängt zur Teilnahme an der Seligkeit Christi als des Auferstandenen (1 Jo 3, 2). Die Endform des Menschen und der Freude des Erlösten ist eine Verfaßtheit, in welcher durch die gnadenhafte Verähnlichung mit der Menschheit Christi jede Bedrohtheit der Kreatur und jede Leidensfähigkeit des Menschseins überwunden ist (Apk 21, 4). Das Wissen darum, in der Gnade Christi von der destruktiven Übermacht der Welt, der Sünde und des Todes befreit zu sein, ist ein wesentliches Element im Bewußtsein des Christen und ein Grund seiner Freude, weil seine gegenwärtige Situation durch die verborgene Präsenz der Eschata schon grundsätzlich gewandelt ist.
Die Freude als ein Kennzeichen des christlichen Daseins findet konkreten Ausdruck in dem Gottesdienst der christlichen Gemeinde, welche zur εὐχαριστία oder εὐλογία, zur Danksagung, zusammenkommt (→Liturgie; →Eucharistie). In der Präfation findet dies gemäßen Ausdruck: *Gratias agamus domino deo nostro.* Der Sonntag als Tag des Herrn ist gehalten und gefeiert als Tag der Auferstehung

Christi, als Danksagung für die damit gegebene Verwandlung unserer Situation vor Gott. Das ganze →Kirchenjahr ist danksagendes Gedächtnis des Heilshandelns Gottes an uns in Christus. In dem *Gloria* und in dem *Alleluja* fast durch das ganze Kirchenjahr hindurch, in dem *Exultet* der Osternacht, im *Magnificat* und *Benedictus* findet die Freude des Christen immer wieder ihren Ausdruck. Für den gläubigen Christen ist die Freude der Kirchenfeste nicht aus seinem Leben wegzudenken. Von diesem Bewußtsein her ist die christliche Gemeinde eine hymnische, singende Gemeinde, weil die Steigerung des Ausdrucks für das Gemeinte keine Übersteigerung ist. *Bis orat, qui semel cantat!*

Die Freude an Gott hat zur Voraussetzung den Frieden des guten →Gewissens aus der das Leben ordnenden →Entscheidung auf Gott hin. Nach dem eindeutigen ntl. Befund muß das in einer Weise möglich sein, daß der Gläubige diesen Frieden hat. Es kann nicht unvermeidbare Formen von Sünde und Sündigkeit geben, welche diesen Frieden und diese Freude als gegenwärtige Form der Erlösung unmöglich machen. Die Entscheidung für Gott im Glauben einerseits, die rechte Gewissensbildung andererseits sind notwendig, damit der Christ durch jene Freude gekennzeichnet ist, welche sich durch das ganze Leben, mit Ausnahme der von Gott trennenden Sünde, durchhalten kann. Die Unansehnlichkeit der Heilswirklichkeit im Pilgerstand, die Rätsel der göttlichen Vorsehung (Röm 11, 33ff) sind auf Zeit hin auszuhalten, angesichts der Überwindung der Unansehnlichkeit Christi in der Herrlichkeit des erhöhten Herrn. Im Frieden mit Gott ist der Gläubige dem →Heile näher, als es nach außen hin den Anschein hat. »Der Geist und die Braut sprechen – komm! ... Der dies bezeugt, spricht: Ja, ich komme bald!« (Apk 22, 17.20).

E. G. GULIN, Die Freude im Neuen Testament. 2 Bände, Helsinki 1932/36; R. BULTMANN, ἀγαλλιάομαι, in: ThW I (1933), 18–20; G. FEUERER, Ordnung zum Ewigen. Regensburg 1934; W. KEPPLER, Mehr Freude. Freiburg 1934; R. BULTMANN, εὐφραίνω, in: ThW II (1935), 770–773; M. AMMERMANN, Die religiöse Freude in den Schriften des Alten Bundes. Rom 1942; U. HOLZMEISTER, Gaudete in Domino, in: Verbum Domini (Rom) 22 (1942), 257–262; P. HUMBERT, »Laetari et exultare« dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament, in: RHPhR 22 (1942), 185–214; A. BESSIÈRES, L'Evangile et la joie. Paris 1946; J. BROSCH, Jesus und die Freude. Mönchen-Gladbach 1946; P. T. DEHAU, Joie et tristesse. Paris 1946; H. ROST, Die Fröhlichkeit in der katholischen Kirche. Westheim 1946; M. J. SCHEEBEN, Handbuch der Katholischen Dogmatik II, Freiburg [3]1948, 286–289; P. LORSON, Le plaisir sanctifié. Colmar 1952; A. BRUNNER, Das Geheimnis der christlichen Freude, in: GuL 26 (1953), 414–422; P. A. REGGIO, Vergiß die Freude nicht. Freiburg [3]1959; E. SCHICK – A. AUER, Freude, in: LThK IV ([2]1960), 361–363.
H. Volk

H. v. CAMPENHAUSEN, Die Heiterkeit des Christen, in: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Tübingen 1960, 431–440; J. PIEPER, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1963; P. DACQUINO, Die menschliche Freude und das Jenseits in der Bibel, in: Concilium 4 (1968), 651–657; H. U. v. BALTHASAR, Die Freude und das Kreuz, in: ebd. 683–688; F. WULF, Manifestieren die Kirchen die zukünftige christliche Freude?, in: ebd. 689–694; A. AUBRY, Liturgie, Fest und Phantasie, in: Concilium 5 (1969), 674–680; G. KRANZ, Das Lachen der Heiligen, in: GuL 42 (1969), 408–414.

I. Exegetische Wortbestimmung II. Sinngeschichtliche Entfaltung III. Theologische Anwendung

Vorbemerkung. Schon dem Profangebrauch nach Inbegriff erfüllten Menschenseins, bezeichnet das Wort Friede auch in der Sprache des Glaubens ein Optimum an menschlicher Verwirklichung, das jedoch weder im Sinne der lateinischen *pax* (stammverwandt mit *pactum*) durch rechtliche und politische Daseinssicherung noch im Sinne der griechischen εἰρήνη (früh als Wohlstand gedeutet und personifiziert) durch das harmonische Verhältnis von Einzelwesen und →Gemeinschaft, sondern primär durch die Zuwendung des göttlichen Heilswillens zustande kommt. In ihrer Friedensverkündigung an die profanen Wortprägungen verwiesen (die Septuaginta gibt das hebräische Grundwort שָׁלוֹם durchweg mit εἰρήνη wieder), geht die →Offenbarung mit dem Wort Friede ebensosehr auf das kreatürliche Welt- und Selbstverständnis ein, wie sie es auf eine gnadenhafte Neuschöpfung hin übersteigt. Auf Grund dieser Einschränkung profaner Sinnentwürfe mit der Offenbarungsaussage umfaßt der christliche Begriff des Friedens divergierende Bedeutungsstrukturen, die seine theologische Klärung zugleich herausfordern und erschweren. Da ihr keine dogmatische Wegweisung zu Gebote steht und die aus dem Friedensgebet der Kirche erhellende *lex credendi* durchweg auf die Daten von Schrift und Tradition zurückverweist, bleibt ihr in methodischer Hinsicht nur, bei den Glaubensquellen und zumal beim biblischen Friedenskerygma einzusetzen.

I. Exegetische Wortbestimmung

Bei der Beantwortung der Frage nach dem biblischen Verständnis von Friede sind drei Horizonte zu unterscheiden: →Schöpfung, göttliches Geschichtswirken (→Heilsgeschichte) und die hier und heute schon anbrechende, jedoch ihrem Wesen nach endzeitliche Gottesherrschaft (→Reich Gottes). In jedem dieser Horizonte gewinnt das Wort Friede neue Elemente, die erst in ihrer Gesamtheit seine volle Bedeutung ergeben.

1. Im Horizont des Schöpfungsgedankens zeichnet sich als erste eine ausgesprochen kosmische Bedeutung ab. Seiner etymologischen Herkunft (von שָׁלַם = fertig, vollständig, vollendet werden) entsprechend bezeichnet insbesondere das atl. שָׁלוֹם das dem göttlichen Friedenswillen entspringende Heil- und Vollendetsein der Kreaturen (→Heil) und ihr friedvolles Zusammenwirken in einer auf Jahwes →Gesetz gegründeten und von seiner →Weisheit umhegten Lebensordnung. Diese Auffassung, die in den atl. Schriften mehr dem Geist als dem Wortlaut nach enthalten ist, wird in der rabbinischen Theologie zum ausdrücklichen Lehrgut. Nach Schim'on ben Gamaliel (um 140 n.Chr.)

ruht die Welt auf drei Dingen: dem Recht, der →Wahrheit und dem Frieden; Chananja (um 70 n. Chr.) lehrt: »Groß ist der Friede; denn er wird dem ganzen Schöpfungswerk gleichgestellt.« Wie die Schöpfungstat in die Sabbatruhe Jahwes ausmündet und darin ihre krönende Bestätigung erfährt, so wahren die Geschöpfe nur im Frieden die sie vollendende Ordnung. Von daher erklärt sich der durchgängige Gebrauch des Wortes Friede als Gruß und Segenswunsch (Ex 4, 18; Lv 6, 26), vor allem aber als ein Gebetsanliegen (Pss 4, 9; 122, 7f; 125, 5). Ebenso hat die Tendenz des Wortes, sich der konträren Vorstellung von Krieg, Kampf und Streit (1 Kg 20, 18; Is 27, 4f; Jr 9, 7), gelegentlich auch von Unrecht (Is 59, 7f), Angst (Ez 7, 25), Schrecken (Jr 30, 5; Job 21, 9), Trübsal (Zach 8, 10), →Sünde (Ps 38, 4) und Verderben (Jr 29, 11) entgegenzusetzen oder mit korrespondierenden Vokabeln wie →Gerechtigkeit (Is 32, 17; Ps 85, 11), Gesetz (Ps 119, 165), Wahrheit (Zach 8, 19) und →Leben (Mal 2, 5) zu verschwistern, hier ihren Grund.
Wenn dieser Aspekt im NT auch fühlbar zurücktritt, so wirkt er doch in jenen Formulierungen nach, die den Frieden, analog den atl. Stellen, mit Gerechtigkeit (Röm 14, 17; Jak 3, 18 und hier in betontem Gegensatz zu Is 32, 17), →Freude (Gal 5, 22; Röm 15, 13) und →Einheit (Eph 4, 3) zusammendenken oder ihn geradezu als schöpferisches Ordnungsprinzip ansprechen (vgl. 1 Kor 14, 33).
2. In die Schöpfung eingeschrieben, bleibt der Friede doch ganz die freie Gewährung des Herrn der Welt und Geschichte. Damit öffnet sich der zweite Horizont des christlichen Friedensverständnisses, der seine Sinnmitte im Bundesgedanken hat (→Bund). War Friede zunächst nur der Inbegriff der von Jahwe erhofften Segensfülle (Ps 29, 11; Is 32, 18), so erscheint er jetzt als Inhalt des zwischen Jahwe und seinem Volk geschlossenen Bundes. Daher wird der Gottesbund bisweilen geradezu vom Frieden her angesprochen und »Bund des Friedens« genannt (Nm 25, 12; Is 54, 10; Ez 34, 25). So sehr dieser Bund, kreaturbezogen und weltweit wie der Friede selbst, auch noch »die Tiere des Feldes, die Vögel der Luft und das Gewürm der Erde« umfaßt (Os 2, 20; Job 5, 23), bleibt doch der mit ihm zugesicherte Friede letztlich in die gewährende Huld Gottes und die menschliche Bundestreue gestellt. Zwar ist er Israel »nach gewisser Zusage« verheißen (→Verheißung; Is 26, 3); dennoch sind seine Garanten keineswegs, wie die falschen Friedenspropheten wähnen, die äußeren Bundesdokumente wie Gesetz und Tempel (Jr 6, 14; 7, 4; 8, 11), sondern allein die →Liebe zu Gottes Gebot (Is 48, 18) und tätige Nächstenliebe (Is 58, 6ff). Auch das NT stellt die menschliche Mitwirkung nachdrücklich heraus. Nach seiner Lehre kommt es nicht nur darauf an, den »Weg des Friedens« zu kennen (Röm 3, 17), sondern auch bewußt den Frieden zu erstreben (Röm 14, 19; Hebr 12, 14) und in dieser friedlosen Welt aus christlicher Verantwortung Frieden zu stiften (Mt 5, 9).
Die Frage nach dem Ermächtigungsgrund dieser Mitwirkung an der göttlichen Friedensstiftung führt schließlich zum dritten Horizont, in

dem der Friede als Frucht des messianischen Gottesreiches erscheint. Daß der Gottesbund mit Israel ein »Bund des Friedens« heißt, gründet zuletzt darin, daß der Bürge dieses Bundes, der Messias, seinem Wesen und Willen nach ein Friedenskönig ist (Is 9, 5f; Zach 9, 9f), von Gott dazu bestellt, ein weltweites Reich des Friedens heraufzuführen. Seiner räumlichen und zeitlichen Erstreckung nach so umfassend und dauernd wie der grenzen- und endlose Gottesfrieden selbst (Ps 72, 7f), schafft dieses Reich dem Frieden erst wirklich Raum. In seinem Herrschaftsbezirk werden nicht nur die Waffen der Vernichtung zu Geräten des Aufbaus umgeschmiedet (Is 2, 4; 9, 4; Mich 4, 1ff) und die naturhaften Feindschaften überwunden (Is 11, 6ff; Os 2, 20), hier versöhnt sich sogar der Friede selbst mit der Gerechtigkeit (Ps 85, 11f), um zusammen mit ihr die Herrschaft im messianischen Reich anzutreten (Is 60, 17). Gleichzeitig nimmt seine Gestalt immer deutlicher personale Züge an, so daß er statt als bloßes Objekt geradezu als das Subjekt der von ihm ausgesagten Prädikationen erscheint. Analog zur Klärung der Messiasfrage erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt im NT. Schon der Lk 10, 5f gebotene Friede führt unverkennbar ein mit gegenständlichen Kategorien nicht mehr zu fassendes Eigenleben. Erst recht denken die paulinischen Gefangenschaftsbriefe den Frieden Gottes als eine aus immanenter Spontaneität handelnde Wesenheit. Nur deshalb können die Gläubigen die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens wahren (Eph 4, 3), weil der Friede zuvor schon die Herzen und Gedanken in Christus bewahrt (Phil 4, 7) und über sie als Kampfrichter waltet (Kol 3, 15). Erklärungsgrund dieser Bedeutungswende ist der göttliche Friedensstifter, der bereits in der atl. Gestalt des Engels Jahwes (Ri 6, 21–24), deutlicher noch in der Messiasprophetie (Mich 5, 4) und schließlich mit letzter Klarheit im NT so sehr in sein Friedenswerk eingeht, daß die Sache des Friedens weder von ihm noch er von dem durch ihn gegebenen Frieden adäquat zu unterscheiden ist (Lk 2, 14 indikativisch; Jo 14, 27). Darum gipfelt das biblische Friedenskerygma in dem aus atl. Tradition übernommenen, nun aber ganz auf die Erlösungstat Christi hin verstandenen Satz des Epheserbriefs: »Er ist unser Friede« (2, 14). Daraus erklärt sich auch, daß die Predigt von →Jesus Christus (→Verkündigung) als das »Evangelium des Friedens« angesprochen (Eph 6, 15) und der Gott dieses →Evangeliums als »der Gott des Friedens« angerufen wird (1 Thess 5, 23; 2 Thess 3, 16; Röm 15, 33; 1 Kor 14, 33; Hebr 13, 20). Wer der eindringlichen Mahnung des NT zufolge den Frieden sucht (Röm 14, 19; 2 Tim 2, 22; Hebr 12, 14; 1 Petr 3, 11 = Ps 34, 15), der ist in Wahrheit auf der Suche nach Gott und von Gott heimgesucht. Und wer den Frieden findet, der ist in Gott, und Gott ist in ihm.

II. Sinngeschichtliche Entfaltung

Dem dreifachen Horizont entsprechend, in dem sich das biblische Friedenskerygma bewegt, folgt die sinngeschichtliche Entfaltung die-

ser Botschaft notwendig einer zwischen gegensätzlichen Positionen verlaufenden Bahn. Und dies um so mehr, als zu der inneren Dialektik spätestens seit Konstantin die äußere Forderung hinzutrat, sich der in der *Pax Romana* verkörperten politischen Friedensverwirklichung zu stellen und sie mit dem Friedensauftrag Christi in Beziehung zu setzen. Halten sich die frühchristlichen Zeugnisse noch ganz im Spannungsfeld zwischen dem kosmischen (1 Clem 19f) und soteriologischen Aspekt (IgnEph 4; Cyprian, Eccl. Unit. 7; 12), so droht bei Eusebius von Caesarea eine Überfremdung durch mundane Friedensvorstellungen (Vit. Const. 3, 12). Im Gegensatz zu dieser Tendenz gelingt Augustinus eine sämtliche Bereiche der Friedensverwirklichung durchgreifende Synthese, bei der jedoch das formale Element in Gestalt des *ordo*-Gedankens (→Ordnung) so sehr dominiert, daß im Fortgang ein Umschlag zum Gegenpol erfolgt (Civ. Dei 14, 11ff). Auf dem Boden monastischer Frömmigkeit (→Mönchtum; →Ostkirche) erscheint der Friede nun, wie in den Hesychius-Centurien (2, 46), als Geborgenheit in der Herzensgemeinschaft (→Herz) mit Jesus oder, wie bei Pseudo-Dionysius, als die lebendige Ausstrahlung der göttlichen Menschenliebe (Div. Nom. 11, 5). Diese Dialektik setzt sich auch während der mittelalterlichen Diskussion der Thematik fort. Von Hildegard von Bingen als engelgestaltige »Gotteskraft« erschaut (Scivias 3, 6) und von Bonaventura als Vorwegnahme der ewigen Erfüllungsruhe gedeutet (Itin., Prol.), gerät der Friede auch hier – nicht zuletzt im Gefolge der von der Cluniazenserbewegung *(treuga Dei)* bekämpften Rechtsunsicherheit, aber auch einer kurzschlüssigen Reichstheologie – in die Gefahrenzone eines politischen Zweckdenkens, aus der ihn erst eine neue Synthese herausführt. Augustinisches Gedankengut aufgreifend, deutet Thomas von Aquin den Frieden als die von allen und allem erstrebte Ordnungsruhe (S. th. I, II, 29, 2), die für den Menschen dieses Äon im geordneten Zusammenleben auf dem Boden der Gerechtigkeit besteht (S. th. I, II, 70, 3). Nach erneuter Akzentuierung des aszetischen Aspekts in der →Mystik von Franz von Assisi bis zur »Nachfolge Christi« und einer letzten Zusammenschau der Sinnkomponenten bei Nikolaus von Kues, der den Frieden als die einigende Vermittlung der kreatürlichen Gegensätze deutet, verfällt die Friedensidee von den Kampfschriften der Humanisten an (Erasmus, Quaerela pacis, von 1517; Sebastian Franck, Kriegsbüchlein des Friedens, von 1539) einem progressiven theologischen Sinnverlust, den nur der Rückgang zu den Quellen seiner geoffenbarten Bedeutung zu beheben vermag.

III. Theologische Anwendung

Nach dem biblischen Friedenskerygma ist Friede, noch vor jeder menschlichen Sinndeutung, die ureigene Selbstbezeugung der göttlichen »Philanthropie« und darum zugleich der faßlichste und umfassendste Aspekt der in Christus gewirkten Heilstat Gottes. Dem

Menschsein in der Vielfalt seiner Daseinsbezüge zugewandt, bedeutet der Friede Gottes daher ebenso die gnadenhafte Entgegnung auf den transzendentalen Existenzakt des Menschen wie den Inbegriff der göttlichen Selbsterschließung an die einer Offenbarung entgegenharrende Menschheit; ebenso die Fülle der in Christus mitgeteilten Heilsgüter wie die Erfüllung des damit begnadeten Herzens; ebenso das Strebeziel des um seine Vollendung ringenden einzelnen wie das *Eschaton* der in Gott heimgeholten →Welt. Diese Vielheit gleichwertiger Bedeutungen läßt den Frieden nicht als ein formelles Thema der theologischen Reflexion erscheinen, wohl aber als eine sämtliche theologische Fragestellungen durchwaltende Fundamentalkategorie. So aufgefaßt bezeichnet der theologisch angewandte Friedensgedanke im Problemkreis der Glaubensbegründung die Heilsoffenheit des sich auf Gott hin überschreitenden Menschen; im Rahmen der Schöpfungslehre das theozentrische Ordnungsgefüge der Kreatur; in der Gnadenlehre die Entsprechung von →Natur und Gnade; in der Soteriologie die Heilsgüter des als Friedensfürst gesandten →Mittlers und, korrespondierend dazu, die von ihm ins Werk gesetzte Neuordnung der mit Gott versöhnten Welt; in der Ekklesiologie das Medium der zu mystischem Selbstbewußtsein erwachenden Kirche; in der Eschatologie die Erfüllungsruhe der *visio beatifica*; in der Moraltheologie die von der Bergpredigt (Mt 5,9) geforderte Mitwirkung am Kommen des Gottesreiches; in der Aszetik die Grundbedingung des christlichen Vollkommenheitsstrebens (vgl. Johannes vom Kreuz, Cántico Espiritual) und in der Mystik die dieses Streben krönende »Frucht des Geistes« (Gal 5, 22). Damit hat die Idee des Friedens auch schon die Sphäre der reinen Spekulation überschritten, um wie kein anderes Motiv die aus der Weltverantwortung des Christen sich ergebende Aufgabe darzutun. Doch führt diese Wende zugleich auch zu den großen Aporien, in die der praktische Friedenswille unausweichlich gerät: Wie kann der nach Frieden Strebende bereits den Frieden stiften? Kann der Friede ohne Verrat an seinem Wesen notfalls mit Gewalt verteidigt werden? Und zieht nicht umgekehrt das Prinzip der Gewaltlosigkeit am Ende den Verlust des Friedens nach sich? Der Weltentfremdung des Erlösten entsprungen, lassen sich diese Aporien nur im Vorgriff auf die endzeitliche Gottesordnung überbrücken. Daher erweist sich als das eigentliche Subjekt des christlichen Friedensverständnisses und zumal der Friedenstat nicht schon der Christ in seiner durchschnittlichen Unentschiedenheit, sondern – nach dem eindeutigen Zeugnis von Schrift (Is 54, 13; Jo 16, 33; Röm 8, 6; Gal 6, 15f; 1 Petr 5, 14) und Tradition (Cyprian, Eccl. Unit. 24; Gregor von Nyssa, De Beat. 7) – erst der zum Bewußtsein der Gotteskindschaft Gelangte und daraus Handelnde. Im Grunde den innerweltlichen Antinomien bereits überhoben, kann er wie Franz von Assisi der Gewaltlosigkeit das Wort reden, ohne die Sache des Friedens aufs Spiel zu setzen, und wie Pascal für die Notwendigkeit gewaltsamer Friedenssicherung eintreten, ohne die Reinheit des Prin-

zips aufzugeben. Seinem innersten und ungebrochenen Wesen nach gehört der Friede Christi der künftigen Weltzeit an. Darum tritt er immer nur in dem Maß, wie diese im christlichen Denken und Tun Gestalt gewinnt, hier und heute schon in Erscheinung.

W. Foerster – G. von Rad, εἰρήνη, in: ThW II (1935), 398–418; K. von Raumer, Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance. Freiburg-München 1953; H. Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament. Trier 1956; J. J. Stamm – H. Bietenhard, Der Weltfriede im Lichte der Bibel. Zürich 1959; E. Biser, Der Sinn des Friedens. München 1960; J. Comblin, Théologie de la paix. Paris 1960; Th. Bogler, Treuga Dei, in: Christliche Besinnung IV, Würzburg o. J.

E. Biser

R. Aron, Frieden und Krieg. Frankfurt 1963; K. Jaspers, Kants »Zum ewigen Frieden«, in: Philosophie und Welt. München 1963, 97–135; Johannes XXIII., Enzyklika Pacem in terris. Offizielle deutsche Übersetzung des Vatikans, mit Marginalien und einem Sachweiser versehen. Luzern 1963; K. Hörmann, Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche. Wien 1964; G. Marcel, Der Philosoph und der Friede. Frankfurt 1964; R. Coste, Pazifismus und gerechte Notwehr, in: Concilium 1 (1965), 402–410; Th. Westow, Das Problem des Pazifismus. Ein kritischer Überblick über Studien in englischer Sprache, in: Concilium 2 (1966), 369–376; C. van Ouwerkerk, Die moraltheologische Diskussion über den modernen Krieg, in: ebd. 376–380; F. Böckle, Friede und moderner Krieg. Hinweise zur theologischen Diskussion im deutschen Sprachraum, in: ebd. 381–387; H. Bacht, Dimensionen des Friedens, in: GuL 40 (1967), 4–12. 194–203; W. Beck – R. Schmid (Hrsg.), Streit um den Frieden. Mainz 1967; J. B. Hirschmann, Der Friede als Illusion und Wirklichkeit, in: Theologische Akademie, hrsg. v. K. Rahner – O. Semmelroth, IV. Frankfurt 1967, 65–78; K. Rahner, Der Friede Gottes und der Friede der Welt, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 689–707; Der Ruf zum Völkerfrieden, in: Hampe AF III, München 1967, 408–480; H.-E. Bahr (Hrsg.), Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen. Reinbeck 1968; G. Girardi, Christen, Marxisten und der Friede, in: Schöpfertum und Freiheit. Dokumente der Paulus-Gesellschaft XIX. München 1968, 421–479; E. Krippendorf (Hrsg.), Friedensforschung. Köln 1968; R. Schmid (Hrsg.), Aggression und Revolution. Zumutungen des Friedens. Stuttgart 1968; J. Terán-Dutari, Friede, in: SM II (1968), 110–118; H. Schmidt, Frieden. Stuttgart 1969.

Gebet

Das Gebet ist neben dem Opfer der Grundakt der Gottesverehrung (→Religion), christlich gesprochen eine Grundäußerung und -bezeugung der göttlichen Tugenden. Es realisiert (verleiblicht, macht greifbar) den (unreflexen) →Glauben an den transzendenten →Gott, der sich in →Jesus Christus der →Welt geoffenbart und mitgeteilt hat (→Offenbarung). Es gehört darum zu den unerläßlichen, heilsnotwendigen Vollzügen des christlichen Lebens. Denn der Mensch kommt nur in der Vergegenständlichung und geschichtlichen Einholung seiner →Existenz zu sich selbst. Um so mehr muß es auf den ersten Blick verwundern, daß es in der →Theologie bis heute noch keine eindeutige, alle Momente umfassende Begriffsbestimmung des Gebetes gibt. Die Definitionen schwanken zwischen einem andächtigen, wortlosen Verweilen bei Gott (vom Verlangen bis zur liebenden Hingabe) und dem Sprechen mit Gott, sei es in Form des Anrufs oder des Dialogs. Die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst. Das christliche Gebet als über-

natürliches →Geheimnis hat im strengen Sinn kein menschliches Analogon. Es läßt sich darum durch Begriffe aus dem menschlichen Erfahrungsbereich nur andeutend erfassen. Was es in seiner letzten Tiefe ist (und wieso es überhaupt möglich ist), erschließt sich nur dem, der sich selbst im Gebet glaubend in →Hoffnung auf jene göttliche →Liebe einläßt, die die Welt angenommen hat und sie zugleich transzendiert. Es ist darum angebracht, zunächst einmal die Beter des Alten und Neuen Bundes nach ihrer Gebetserfahrung zu befragen.

1. *Die Gebetserfahrung im AT. a) Struktur.* Das Grundbewußtsein des atl. Beters ist die Überzeugung von Jahwes machtvoller und gnädiger Gegenwart in seinem Volk, wie sie auf dem Sinai verheißen war: »Ich wende mich zu euch und lasse euch fruchtbar und zahlreich werden und errichte meinen Bund mit euch... Mitten unter euch will ich wandeln, will euch Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein« (Lv 26, 9.12). Jahwe hat Abraham erwählt und zum Stammvater der →Verheißung gemacht, er hat →Israel aus der Knechtschaft geführt und in das verheißene Erbe eingesetzt, er hat Davids Thron gesegnet und auf dem Sion sein Zelt aufgeschlagen. An diesen Gott seiner Geschichte, des Sinai- und Davidbundes, wendet sich der Beter, ihn preist er ob seiner Einzigkeit und Größe, ihm dankt er für seine wunderbare Hilfe, vor ihm beklagt er sich und schüttet er seine Not aus.

Damit ist schon das Wesentliche des atl. Gebetes ausgesagt. Sein eigentlicher *Träger* ist das Volk, das in der Kultgemeinde sichtbar wird. Mit ihm hat Jahwe einen ewigen →Bund geschlossen. Ihm gelten die Verheißungen, an ihm wirkt Gott seine Wundertaten, ihm schenkt oder entzieht er sein →Heil. Der einzelne Israelit gilt vor Gott nur so viel, als er lebendiges Glied des Volkes ist und →»Gerechtigkeit« übt, jene Partnerschafts- und Gemeinschaftstreue, die der Bund zwischen Jahwe und seinem Volk verlangt (vgl. G. von Rad, Israel vor Jahwe [die Antwort Israels], in: Theologie des AT I, München 1958, 368ff). Darum ist auch das Gebet in Israel zur Hauptsache – wenigstens bis zum Exil – Gemeinschaftsgebet, Gebet der Kultgemeinde (→Kult). Und noch ein weiteres: Das Gebet im Alten Bund hat seine Initiative nicht im Menschen, steigt nicht in erster Linie aus menschlichem Verlangen und menschlicher Not zu Gott empor, sondern ist von Gott provoziert und damit auch ermöglicht. Der Grundakt des Beters (der betenden Gemeinde) ist darum das Hören, das Hören auf Gottes →Wort und Anruf. »Nun aber, Israel, höre auf die Satzungen und Rechtsame, die ich euch lehre« (Dt 4, 1). »Höre Israel!« (Dt 6, 4) »Hier bin ich! Du hast mich ja gerufen. Rede, Herr, dein Knecht hört« (1 Sam 3, 5.9). Jahwe hat sich auf mannigfache Weise seinem Volk kundgetan. Er hat zu den Vätern und →Propheten gesprochen, hat sich durch Wundertaten und Strafgerichte bezeugt und spricht jedem einzelnen ins →Herz hinein. Sein erstes Wort ist Forderung und Verheißung; beides ist untrennbar miteinander verknüpft. Abrahams Berufung (Gn 12, 1–3) gilt dafür als Prototyp. Das Hören dieses Wortes verlangt darum auch das Gehorchen, nicht nur durch die Tat, son-

dern grundlegender noch in der betenden Hingabe an Gottes Willen. Atl. Gebet ist darum antwortender →Gehorsam auf den Ruf und das Wort des heilschaffenden Gottes. »Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht!« (Ps 95, 8) »Ihr sollt lieben den Herrn, euren Gott, seiner Stimme gehorchen und ihm in Treue anhangen. Denn das ist dein Leben« (Dt 30, 20). Wenn der Mensch dem rufenden Gott keine Antwort gibt, zürnt ihm dieser und droht ihm: »Ich will über Juda und über die Bewohner Jerusalems all das Unglück kommen lassen, das ich ihnen angedroht, weil sie nicht hörten, sooft ich zu ihnen redete, und keine Antwort gaben, wenn ich sie anrief« (Jr 35, 17). »Ich rief, warum gab niemand Antwort mir?« (Is 50, 2)

b) *Inhalt.* Aus dieser theologischen Grundstruktur des atl. Gebetes erklärt sich auch sein Hauptinhalt, der darum sein Wesen und seine Besonderheit noch deutlicher ans Licht rückt. Man kann ihn beschreiben als preisende Annahme des im anrufenden Wort Gottes sich kundtuenden göttlichen Heilswillens. Unübertrefflich kommt das in Ps 119 zum Ausdruck: »Gepriesen seist du, o Herr, lehre mich deine Satzungen! Meine Lippen erzählen von allen Anordnungen deines Mundes« (V. 12–13). Jahwes →»Gesetz« und »Gebote« sind für den gläubigen Israeliten kein Joch, sondern eine Freude (V. 14.16 u. ö.). Sie kommen nicht aus unverständlicher oder tyrannischer Willkür, sondern zeugen von Gottes Gerechtigkeit und Treue. »Deine Worte insgesamt sind Treue, deine gerechten Ordnungen gelten auf ewig« (V. 160). Sie sind dem Beter wie ein frohmachender Zuspruch (V. 162), sie zeigen ihm den Weg der Gerechtigkeit und des Heiles, schenken ihm Einsicht und →Leben. Wohl wird das zurufende Wort Jahwes zuweilen auch als schwer empfunden – so von Moses (Ex 4, 10) und Jeremias (Jr 1, 6), und auch das Volk möchte am liebsten Jahwes Wort nicht mehr hören, weil es seinen Anspruch fürchtet (Ex 20, 19) –, aber das ist die Reaktion des schwachen, sich seiner Natur überlassenden, sündigen Menschen. Wer immer sich glaubend auf Gottes Wort einläßt, wird von ihm erfüllt und getragen, und solche Erfahrung läßt ihn dankend und preisend Antwort geben. So kommt es, daß Dank und Preis des atl. Beters nicht nur den Großtaten Jahwes in der Geschichte, seinen Hulderweisen im Leben des einzelnen oder den Theophanien in der →Schöpfung (Pss 29; 104 usw.) gelten, sondern sogar den göttlichen Strafgerichten (→Gericht). Indem der einzelne oder die Gemeinde sich als schuldig bekannten, anerkannten sie zugleich die Rechtmäßigkeit der über sie verhängten Strafe. Ihr Schuldbekenntnis war verbunden mit einem Preis der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Jahwes. »In Anerkenntnis eines zu Recht ergehenden Gerichtes bekennt der Mensch seine Vergehung, und er kleidet diese Aussage in das Gewand eines lobpreisenden Bekenntnisses zu Gott« (von Rad, aaO. I, 356). Hier zeigt sich deutlich, wie sehr das Gebet Geschenk der →Gnade ist, von Gott hervorgelockt und getragen. Es wird darum ein »neues Lied« genannt (Pss 40, 4; 144, 9; 149, 1; Is 42, 10), das nur derjenige singen kann, der Jahwes gnädiges Heils-

wirken an sich erfahren, den Gott »neu« gemacht hat. »Er zog mich aus öder Grube heraus, aus Lehm und aus Schlamm, stellte meine Füße auf felsigen Grund, gab meinen Tritten Festigkeit. Er legte in meinen Mund ein neues Lied, als Lobpreis unserem Gott bestimmt« (Ps 40, 3f). Das Gebet wird hier geradezu als ein integrierender Teil des göttlichen Heilswirkens angesehen. Gott selbst spricht durch den Mund des Beters. Im Gebet wird darum für den Menschen, der Gottes Heilswort im Glauben annimmt, das Heil greifbar.

c) *Das Gottesbild.* Von diesen theologischen Grundlagen her empfindet der atl. Beter Gott als den Nahen, den Gnädigen und Barmherzigen, den ihm Zugeneigten (Ex 34, 6), dessen Zuspruch er im lebendigen Glauben, im Vertrauen und in der Zuversicht erfährt. In der Annahme des Wortes Gottes wurde Abraham zum »Freund Gottes« (Jak 2, 23; 2 Chr 20, 7). Und wenn es von Moses heißt, Jahwe habe mit ihm geredet »von Angesicht zu Angesicht, wie ein Freund mit seinem Freunde spricht« (Ex 33, 11), dann war auch Moses' Antwort im Gebet die eines Freundes. Mag es sich hier um besondere Begnadungen und daher hohe Stufen des Gebetes handeln, so ist doch das Vertrauensverhältnis zwischen dem Beter und Gott dem atl. Gebet ganz allgemein geläufig. Das bezeugt u. a. der Vatername als Anrede für Gott. »Du, Herr, bist unser Vater, ›Unser Erlöser von Urzeit an‹ ist dein Name« (Is 63, 16; vgl. Is 64, 7; Weish 14, 13). Der gläubige Israelit durfte so sprechen. Gott selbst forderte ihn dazu auf: »Er rufe mich an: ›Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heiles‹« (Ps 89, 27). »Ich dachte, ihr würdet mich ›Vater‹ nennen und euch nicht abkehren von mir« (Jr 3, 19). Diese Aufforderung setzt eine Wirklichkeit voraus. Jeder Israelit konnte die Väterlichkeit (und Mütterlichkeit; vgl. Is 49, 15; 66, 13) seines Gottes in der Geschichte des Volkes und im eigenen Leben erfahren. Aber dicht neben dieser Erfahrung liegt die andere des majestätischen Gottes, der Scheu und Furcht erregt und vor dem sich der Beter zu verbergen sucht. »Moses verhüllte sein Antlitz, denn er fürchtete sich, Gott anzublicken« (Ex 3, 6). Isaias glaubte, beim Anblick Gottes zu vergehen (Is 6, 5). Das ganze Volk zitterte, als Jahwe sich ihm am Sinai machtvoll kundtat (Ex 20, 18). Auch hier wird eine Wirklichkeit erfahren. Gott wohnt inmitten seines Volkes als der »Heilige« (Os 11, 9) und bezeugt sich als solcher (Ez 39, 7). Häufig ist diese Erfahrung mit dem Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit verbunden. »Jahwe, du Gott des Himmels«, betete Nehemias, »du großer und furchtgebietender Gott... Möge doch dein Ohr aufmerken und mögen deine Augen geöffnet sein..., um das Gebet deines Knechtes zu erhören... Ich bekenne dabei die Sünden der Israeliten, die wir dir gegenüber begingen. Auch ich und meine Familie haben gefehlt« (Neh 1, 5f). Beides gehört zusammen: die Erfahrung des nahen und des fernen, des barmherzigen und des heiligen Gottes. In manchen Gebeten kommt das unmittelbar zum Ausdruck: »Jahwe, mein Vater bist du, mein Gott und mein rettender Fels; verlaß mich nicht am Tag der Drangsal, am Tag der

Vernichtung und der Verwüstung« (Sir 51, 10). »Wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn ... so sind unsere Augen auf Jahwe, unseren Gott, gerichtet, bis er sich unser erbarmt« (Ps 123, 2). Auch das entspricht der Wirklichkeit, wie Gott selbst bezeugt: »Bin ich nun Vater, wo bleibt meine Ehre, und bin ich Herr, wo bleibt die Furcht vor mir?« (Mal 1, 6) Der nahe Gott bleibt immer der ferne, und der ferne ist nahe gekommen.

d) *Das Gebet in der Geschichtserfahrung Israels.* Solange der Glaube an Gott als den Lenker der Geschicke seines Volkes und an seine hilfreiche Gegenwart in Israel – wenigstens grundsätzlich – noch unangefochten war, hatte auch das Gebet seinen festen Ort im Leben der Gemeinde. Und auch das Gebet des einzelnen kam spontan. Es war die Antwort des Glaubenden auf den Anruf und das Heilswirken Gottes. Als aber der Jahweglaube in der ausgehenden Königszeit – um die Wende des 7. zum 6. Jh – in eine schwere Krise geriet, erlebte auch das Gebet eine Krise (zum folgenden vgl. von Rad, aaO. I, 389ff). Hatte es überhaupt noch Sinn, Jahwe anzurufen, nachdem er sich so offensichtlich von seinem Volk zurückgezogen hatte? In den Gebeten, die uns überliefert sind, hadert der Beter mit Gott. Er kommt mit seinem Geschick nicht mehr zurecht, und dies um so weniger, je mehr er sich auf sich allein gestellt sieht. Mit dem Zerbrechen der Volksgemeinschaft – zuerst Israels, dann Judas – ist das Los des einzelnen in den Vordergrund gerückt. Er findet für seine persönliche Leiderfahrung keine Hilfe mehr an der Heilsgeschichte des Volkes; denn dieses ist zerschlagen und zerstreut. Er kann seinen Trost nicht mehr von Sion erhoffen; denn dieses ist zerstört. Ganz allein steht er nun Gott gegenüber. Da brechen Fragen in ihm auf, auf die er keine Antwort weiß, und auch von Gott kommt sie ihm nicht zu. Warum muß der Gerechte leiden und sich dem Spott der Gottlosen aussetzen, während es diesen gut geht? Warum wird der Gottesfürchtige von den Schatten des Todes bedroht, wird frühzeitig dahingerafft, während sich der Ungerechte eines langen Lebens erfreuen kann? Diese und ähnliche Fragen werden in den Psalmen der Verbannungszeit und nach dem Exil immer wieder gestellt (z. B. 10; 12; 69; 73). Selbst einen Großen, Jeremias, beunruhigen sie: »Du bist im Recht, o Herr, bei meinem Streit mit dir, bereden möchte ich mit dir nur ein einzig Ding: Warum ist der Ruchlosen Weg von Erfolg gekrönt, sind sorglos alle, die treulos handeln?« (Jr 12, 1). Zwar kümmert den Beter auch das Schicksal des Volkes (Pss 44; 74; 79; 80; 83 usw.), aber dieses bildet meist doch nur die dunkle Folie für seinen eigenen quälenden Zustand, für die Frage nach dem eigenen Schicksal und für die Glaubenszweifel, die ihn bedrängen. Alle Klagen gipfeln in der einen: »Warum gibst du keine Antwort, Herr? Ich rufe dich, Jahwe, an jedem Tag; meine Hände strecke ich nach dir aus. Tust an den Toten du Wunder oder stehen die Schatten wieder auf, dich zu preisen? Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich? ... Warum, Jahwe, verwirfst du mich, verbirgst

du vor mir dein Antlitz?« (Ps 88,10ff) »Gott, hülle dich nicht in Schweigen, sei nicht taub und bleibe nicht still!« (Ps 83,2)

Der heilsgeschichtliche Sinn dieser Glaubensprüfung und Gebetskrise im Alten Bund ist wohl darin zu sehen, daß Gott Israel durch die Gebetserfahrung einzelner zu einem persönlicheren Gottesverhältnis, zu einer klareren Erkenntnis des religiösen Heils und ganz allgemein zu einer geistigeren Frömmigkeit führen wollte. Je mehr die Güter, in denen man bisher den Segen Jahwes und das Unterpfand der Verheißungen gesehen hatte: Land, Schutz gegen Feinde, →Friede, Segen der Erde, zahlreiche Nachkommenschaft, langes Leben, durch die politischen Verhältnisse in Frage gestellt waren, um so stärker wurde der einzelne Gläubige darauf verwiesen, das Heil in unvergänglicheren Gütern zu suchen. Der Weg dahin führte über die Verinnerlichung des Gebetes und des Opfers, die darum von den Propheten und den Psalmdichtern so eindringlich gepredigt wurde (Is 1,14f; 29,13; Am 5,21ff; Sir 7,14; Prd 5,1; Pss 40,7–9; 50,14; 51,18; 69,31f; 141,2). In dieser Zeit hat denn auch das persönliche Gebet eine bis dahin nicht gekannte Blüte erfahren. Der Beter spricht allein mit seinem Gott. Einsamkeit und Verlassenheit lassen ihn sein Herz ausschütten. Das Klagelied wird zum kennzeichnenden Gebet der Verbannungszeit. (Gerade aus ihm wird allerdings auch ersichtlich, daß der atl. Beter selbst sein Persönlichstes immer typologisiert; das Individuum tritt hinter dem Allgemeinen weitgehend zurück. Von daher kommt es, daß auch die Klagelieder eines einzelnen im öffentlichen Gottesdienst gebetet oder gesungen werden konnten.) Ergreifend, wie der Verzagende mit Gott ringt. Wir können geradezu die Stufen verfolgen, in denen er seine Fragen zur Lösung bringt und zum Frieden des Herzens zurückfindet. Das Ergebnis solchen Betens ist die neu geschenkte, innigere Erfahrung einer geistigen und darum unzerstörbaren →Gemeinschaft mit Jahwe, die selbst der →Tod nicht aufhebt. Die Aussagen des Beters machen etwas von den gnadenhaften Tiefen des Gebetes überhaupt deutlich und lassen zum ersten Mal in aller Klarheit hervortreten, was man in der späteren Überlieferung der christlichen Frömmigkeit die inneren oder geistlichen Erfahrungen genannt hat.

Der von innen oder auch von außen Bedrängte sucht bei Gott seine Zuflucht. Gott ist für ihn das Heiligtum, in dem er Asyl findet (Pss 57,2; 59,17; 64,11). In seiner schützenden Nähe birgt er sich (Pss 17,8; 61,5). Seine Seele harrt schweigend der Hilfe des Herrn (Pss 27,14; 62,2.6). So vernimmt er den Zuspruch Jahwes, seines Gottes, der sein Volk nicht verläßt, vielleicht zunächst durch den Mund des Priesters, der ihm nach Anhören seiner Klage ein Wort der Zuversicht, des Vertrauens auf Jahwes Hilfe, zuruft (das sog. priesterliche Heilsorakel) – manche führen den plötzlichen Stimmungsumschwung in einigen Psalmen (Pss 6,9f; 22,25f; 28,6; 56,10; 69,31) darauf zurück –, dann aber auch in einer tröstlichen Gestimmtheit in der Tiefe des Herzens. Die von neuem gewonnene Zuversicht läßt ihn des

Glückes der Gottesgemeinschaft inne werden, das ihm höher als alle anderen Güter dieser Welt erscheint. Die erfahrene Gottesnähe läßt ihn auch das →Leid willig tragen. Er weiß, daß es ihm, tiefer gesehen, an nichts mangelt. »Jahwe ist mein Land- und Becheranteil, du hast mein Los weit gemacht; die Meßschnur fiel mir auf lieblichen Grund, ja, mein Erbe gefällt mir wohl« (Ps 16, 5f). »Deine Gnade ist besser als Leben« (Ps 63, 4). »Mein Glück ruht in dir ganz allein« (Ps 16, 2). »Ob auch ein Heerbann wider mich lagert, mein Herz ist von Angst unberührt... Nur um eines bitte ich Jahwe, um dieses ersuche ich, wohnen zu dürfen im Hause Jahwes alle meine Lebenstage, zu schauen Jahwes Lieblichkeit und nachzusinnen in seinem Tempel« (Ps 27, 3f). Welch ein weiter Weg wurde hier zurückgelegt, wo doch für den altisraelitischen Frommen das Leben als Inbegriff der Heilsgüter galt. Wird diese Gottesgemeinschaft aber auch den Tod überdauern? Der Israelit kannte keine →Unsterblichkeit, sondern nur das schattenhafte Dasein in der Scheol. Aber die einmal erfahrene Gottesgemeinschaft sagt ihm, daß sie nicht mehr vergeht. Wie, das weiß der Beter nicht. Aber die Tatsache als solche ist ihm gewiß. So gibt er sich denn rückhaltlos Gott anheim, in der sicheren Zuversicht, bei ihm endgültig und für immer aufgehoben zu sein. »Darum freut sich mein Herz und jubelt mein Gemüt, auch mein Leib ruht sicher. Fürwahr, du überläßt mich nicht der Unterwelt, du wirst deinem Frommen die Grube nicht zu schauen geben. Du zeigst mir den Weg zum Leben; Sättigung und Freude ist vor deinem Angesicht, Liebliches in deiner Rechten allezeit« (Ps 16, 9–11). Ebenso spricht ein anderer Beter. Auch er überwindet seine Verlassenheit inmitten gottloser Feinde einzig im Gedanken an Jahwes Nähe. Sein Trost ist der Gedanke: »Ich aber bin bei dir. Du fassest mich an meiner rechten Hand, nach deinem Rat wirst du mich leiten und dann in Herrlichkeit entrücken. Wen habe ich im Himmel? Neben dir begehre ich nichts auf Erden. Mag mein Fleisch und mein Herz vergehen, so bleibt doch Gott allezeit mein Fels und mein Teil« (Ps 73, 23–26). Ähnlich in einem anderen Psalm: »Gott selbst wird mein Leben aus der Gewalt der Scheol loskaufen; er wird mich entrücken« (49, 16). »Was alle diese Zeugnisse von der Todesüberwindung im Leben des einzelnen miteinander verbindet, ist der Aufbau ihrer Gewißheit auf der gegenwärtigen Gabe der Gottesgemeinschaft« (W. Eichrodt, Theologie des AT ^{4}III, 367). Diese ist der theologische Grund des Lebens nach dem Tode. Das Gebet aber ist der Ort, an dem Gott dem in der Gnade mit ihm verbundenen Menschen das Verlangen nach diesem Leben eingibt und die Hoffnung, es zu erlangen, zuspricht.
Hier stehen wir auf dem *Höhepunkt* des atl. Gebetes. Es weist Züge mystischer Innigkeit (→Mystik) und Gottverbundenheit auf und kommt aus einem geläuterten Glauben. Der Beter hat die Welt mit ihren Verlockungen und Drangsalen überwunden. Die Gewißheit der Nähe zu Gott allein genügt ihm. Gott ist sein Anteil, Bei-ihm-Sein Freude, das Leben in Gottes Hand »Entrückung in Herrlichkeit«.

Jeder, der Gott sucht und seine »Weisheit« liebt, ist ein »Gottesfreund« (Weish 7,27). Ein solcher Befund ist um so erstaunlicher, als die äußeren Umstände des Volkes Israel dem Beter nicht günstig sind. Ein undurchdringliches Dunkel lastet auf den Glaubenden. Das Buch Kohelet, der Prediger, hat diesem Dunkel in erschütternder Weise Ausdruck gegeben. Jahwes Wege durchschaut niemand mehr. Der einzelne ist in seinem Glauben ganz auf sich verwiesen, auf seinen persönlichen Umgang mit Gott, auf sein Gebet. Darum gilt von den großen Betern dieser Zeit, was der Hebräerbrief von den Heroen des Glaubens sagt: »Im Glauben sind diese alle gestorben, ohne die Verheißungen erlangt zu haben. Nur von ferne sahen und begrüßten sie diese und bekannten, daß sie ›Pilger und Fremdlinge auf Erden‹ seien« (Hebr 11,13). Die Haltung des gläubigen Beters dieser Zeit ist am besten gekennzeichnet durch die Verse des 130. Psalms: »Ich harre auf Jahwe mit ganzer Seele, auf sein Wort verlaß ich mich. Meine Seele hofft auf den Herrn, mehr als die Wächter auf den Morgen... Denn bei Jahwe ist Gnade, und Erlösung ist bei ihm in Fülle. Er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden« (5–8).

2. *Die Gebetserfahrung im NT.* In diese Heilssituation spricht Gott sein letztes, endgültiges Wort hinein, durch seinen Sohn (Hebr 1,1f). Jesus ist das Heilswort, der Zuruf des Vaters an die unerlöste Menschheit. Er selbst nimmt dieses Wort aber auch als erster und im Namen der ganzen Menschheit auf und beantwortet es »bei seinem Eintritt in die Welt« mit dem Grundgebet seines Lebens: »Opfer und Gaben hast du nicht verlangt, einen Leib aber hast du mir bereitet... Da sprach ich: Siehe ich komme – in der Buchrolle steht es von mir geschrieben –, deinen Willen, Gott, zu vollbringen« (Hebr 10,5–7). Hier erhält das Gebet in der →Heilsgeschichte eine neue und unüberbietbare Grundlage, wird es zu seiner letzten Vollendung erhoben. Ja, man kann sagen, daß alles atl. Beten, soweit es eine echte, von Gott angenommene und darum heilswirksame Antwort auf Gottes zurufendes Wort war, schon immer getragen war von jener voll- und endgültigen Antwort, die Jesus, der menschgewordene Gottessohn, einmal in seinem Gebet geben sollte.

a) *Das Beten Jesu.* Auch Jesu Gebet war zunächst ein Hören, ein Hinhören auf den Zuruf des Vaters: auf den geschichtlichen Heilsauftrag zur →Erlösung der Welt, der seinen tiefsten Grund im innertrinitarischen, ewigen Ruf des Vaters hat (→Trinität). Und da Jesus wirklich Mensch war und eine Geschichte hatte, vernahm er den Sendungsauftrag seines Vaters immer wieder, und jeweils anders, in je neuer Situation. Hin und wieder lassen die Evangelien sogar mit ziemlicher Sicherheit erkennen, daß Jesus hier und jetzt von seinem Vater gerufen wurde: bei seinem Zurückbleiben im Tempel als Zwölfjähriger (Lk 2,49), beim Gang in die Wüste nach seiner Taufe (Mk 1,12 par.), jedesmal, wenn es ihn plötzlich, anläßlich eines besonderen Ereignisses, überfiel, daß seine Stunde da ist (Jo 12,23; 17,1) oder noch nicht da ist (Jo 2,4). Immer sind es auch Stunden und Zeiten eines beson-

deren Gebetes. Bisweilen sucht er im Gebet den Willen des Vaters genauer zu erkennen, wenn etwa der Gedanke an die bevorstehende Passion seine Seele verdunkelt (Mk 14,36; Jo 12,27). Immer und in allem ist er ein Hörender (Jo 5,30). Er kann gar nicht anders. Denn »der Sohn kann von sich aus nichts tun, was er nicht den Vater tun sieht« (Jo 5,19), und die Botschaft, die er den Menschen verkündet, ist ihm zuvor vom Vater mitgeteilt worden (Jo 17,8). Er weist darum auch auf die Frage nach dem ersten Gebot auf das »Höre Israel!« aus dem Deuteronomium (6,4) hin (Mk 12,29).
Daraus ergibt sich die innere *Struktur* des Gebetes Jesu. Auch sein Gebet ist Antwort, Antwort auf den vernommenen Ruf des Vaters. Diese Antwort ist in erster Linie liebender Gehorsam. »Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat« (Jo 3,34). In wichtigen Stunden seines Erlöserlebens, wo es um die Durchführung des an ihn ergangenen Auftrages geht: bei der Taufe und Geistsalbung am Jordan (Lk 3,21), wenn die Not des Volkes ihn bedrängt (Mk 1,35 par.; 6,46 par.), vor der Wahl der →Apostel (Lk 6,12), vor der Entscheidungsstunde von Cäsarea Philippi (Lk 9,18), vor der Verklärung (Lk 9,28), vor seinem Leiden (Mt 26,36ff par.) betet er, wiederholt er in immer neuer Abwandlung das Eingangsgebet seines Lebens: Siehe, ich komme! Zwar enthält schon das erste Gebet, das Jesus spricht, seine ganze, endgültige und unwiderrufliche Antwort auf den Ruf des Vaters. Denn er ist schon vom ersten Tag seines Daseins an *comprehensor*, im Himmel, im Schoß des Vaters (Jo 1,18). Jedes seiner Gebete kommt daher aus dieser unmittelbaren Gottesnähe, aus einem einzigartigen Sohnesbewußtsein, das ihn auch noch in den schwersten Stunden seines Lebens ganz spontan »Abba, mein lieber Vater!« (Mk 14,36; Lk 23,46) ausrufen läßt. Andererseits ist er auch *viator*, Pilger, unterwegs »hinauf nach Jerusalem« (Lk 9,51), um dort seine Ganzhingabe an den Heilswillen des Vaters mit dem Tod zu besiegeln und damit auch geschichtlich zur Vollendung zu bringen. Mit wachsender Lebenserfahrung wächst auch sein Erfahrungswissen des göttlichen Heilswortes: wie es den Menschen trifft, in die Prüfung stellt, seiner Ohnmacht überführt. Darum trägt auch jede neue Antwort Jesu diesen Zuwachs in sich. Sie ist nicht einfach Wiederholung, sondern eine wachsende Verdeutlichung des willig angenommenen totalen Verfügtwerdens durch Gott. Geheimnisvoll und erhellend zugleich sagt der Hebräerbrief: »In den Tagen seines Erdenlebens hat er mit lautem Rufen und mit Tränen Gebete und Flehrufe vor den gebracht, der ihn vom Tode retten konnte, und er fand Erhörung wegen seiner Gottesfurcht. Und obwohl er (Gottes) Sohn war, hat er durch das, was er litt, den Gehorsam gelernt, und zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm folgen, Urheber (ihres) ewigen Heiles geworden« (5,7–9); vgl. 2,18). Die letzte Hingabe Jesu am Kreuz: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist« (Lk 23,46), kommt aus der Erfahrung der Gottverlassenheit (Mk 15, 34 par.). Sie ist die letzte Frucht seines Ganzopfers, die alles zu-

sammenfassende Antwort auf das Heilsangebot des Vaters an die sündige Menschheit.
Der Vater nimmt diese Antwort an. Sie ist die Einlösung seines eigenen Wortes, das er in die Welt hineinsprach. Nun kehrt es zu ihm zurück. Er hat den Notschrei des Sterbenden erhört und ihn seine Stimme mit neuem Klang vernehmen lassen. Was bei der Taufe Jesu geschah und in der Verklärungsstunde erneuert wurde, war nur die Vorwegnahme dessen, was am Kreuz endgültig wird. »Als Jesus sich taufen ließ und betete, da öffnete sich der Himmel, und der Hl. Geist schwebte in leiblicher Gestalt gleich einer Taube auf ihn nieder, und eine Stimme erscholl vom Himmel: Du bist mein vielgeliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden« (Lk 3,21f; Mt 17,5 par.). Es geht in Erfüllung, was Jesus vorausgesagt hatte: »Von nun an werdet ihr den Himmel offen und die Engel auf- und niedersteigen sehen auf den Menschensohn« (Jo 1,51). Der geöffnete Himmel ist die Frucht des Gebetes Jesu.
Auf diesem (theologischen) Hintergrund erhalten nun auch die verschiedenen *Arten* des Gebetes Jesu: sein Bitt-, sein Preis- und sein Dankgebet ihren tieferen Sinn. Sie alle sind im liebenden Gehorsam, der grundlegenden Antwort Jesu auf den Heilsauftrag des Vaters, enthalten. Sie sind dessen Entfaltung und Krönung. Da Jesus immer als neues Haupt der Menschheit und in ihrem Namen betete, hatte sein Gebet notwendigerweise fürbittenden Charakter. Hin und wieder tritt das auch deutlich hervor. Er betet für →Petrus, daß sein Glaube nicht aufhöre (Lk 22,32), und für seine Peiniger, daß der Vater ihnen verzeihe (Lk 23,34). Im hohenpriesterlichen Gebet (Jo 17) faßt er noch einmal seine Bitten für die Jünger und für alle, die auf ihr Wort hören, zusammen: daß der Vater sie vor dem →Bösen bewahre, sie in der →Wahrheit heilige, ihnen Eintracht schenke, sie in das Herz und die →Herrlichkeit Gottes heimhole. Die Erhörung seiner Bitten läßt Jesus aufjubeln und den Vater preisen (Lk 10,21 par.), läßt ihn danken (Jo 11,41) und ihn noch einmal bitten: »Vater, verherrliche deinen Namen!« (Jo 12,28) Die letzte Frucht des Gebetes Jesu ist die Verherrlichung des liebenden und barmherzigen Vaters. »Da kam eine Stimme vom Himmel: ›Ich habe verherrlicht und will wieder verherrlichen‹« (Jo 12,28).
Mit Christus hat das »Höre, Israel!« einen neuen Klang erhalten. Gottes Wort wird dem Menschen nur noch durch ihn zugesprochen. Auch das AT soll aus seinem Mund neu vernommen werden. Er selbst hat im Namen Gottes Gehör gefordert (Jo 5,24; 12,48), und der Vater hat seinen Anspruch bestätigt: »›Dies ist mein geliebter Sohn‹ (Ps 2,7), ›auf ihn sollt ihr hören‹ (Dt 18,15)« (Mk 9,7). Ntl. Gebet ist darum unmittelbar Antwort auf Christi Wort und Ruf. Das läßt beide Möglichkeiten zu: *das Gebet zu Christus und das Gebet durch Christus zum Vater*. Schon in den Evangelien finden sich die ersten Gebetsrufe zu Christus: die Rufe der Kranken und Notleidenden um Hilfe und Erbarmen (Mt 8,6; 15,22.25; Lk 17,13 u.a.), die kultischen Ehr-

furchts- und Glaubensbezeugungen, vor allem der Jünger (Lk 5,8; Mt 16,16; Jo 6,68), die Bitte des einen Schächers: »Jesus, gedenke meiner, wenn du mit deinem Reich kommst« (Lk 23,42). Was zu Lebzeiten Christi begonnen, setzt sich mit großer Selbstverständlichkeit nach seinem Tod und seiner Himmelfahrt fort. Vom Gebet des sterbenden Stephanus (Apg 7,59f) bis zu jenem urchristlichen Adventsruf: »Μαρανα϶ά. Komm, Herr (Jesus)! Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch!« (1 Kor 16,22; Apk 22,20f), ist uns die Anrufung Jesu oftmals durch die Schrift bezeugt (Röm 10,12; 1 Kor 1,2; 2 Kor 12,8; 2 Petr 3,18; Apk 1,5f; 5,9f). Christus selbst, der im Herzen des Getauften wohnt (Eph 3,17), legt solche Anrufung nahe.

b) *Das christliche Gebet.* Wenn es aber die eigentliche Aufgabe Christi war, den Namen des Vaters zu verkünden (Jo 17,6.11.26) und darin das Offenbarwerden der Königsherrschaft Gottes (→Reich Gottes), die in seinem unbedingten Gehorsam endzeitlich anbrach, dann mußte er die Menschen auch im Gebet zum Vater hinführen. Christliches Gebet ist daher in seinem letzten Zielsinn ein »Durch-Christus-zum-Vater« (Eph 5,20; Kol 3,17). Wenn die Jünger Jesus in diesem Sinn bitten: »Herr, lehre uns beten« (Lk 11,1), so schenkt ihnen Christus Tieferes, als sie erhoffen konnten. Denn er lehrt sie nicht nur, »wie Johannes seine Jünger (beten) lehrte« (ebd.), er lehrt sie im »Vaterunser« nicht nur ein vorbildliches Gebet, sondern ermöglicht ihnen erst, daß sie beten können, »wie es sich gebührt« (Röm 8,26). »In ihm haben sie Zuversicht und freimütigen Zugang« (Eph 3,12) zum Vater. Er hat ja den Weg zum Vatergott für die Menschen wieder erschlossen (Hebr 10,19ff). Die παρρησία im Umgang mit Gott ist das eigentliche Kennzeichen christlichen Gebetes. Sie beruht auf der Einswerdung des Christen mit Christus, wie es im Weinstockgleichnis (Jo 15,1–8) dargestellt wird, oder wie →Paulus sagt: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), auf jener neuen, in der →Taufe geschenkten gnadenhaften Wirklichkeit, die der Apostel »in Christus Jesus« nennt. In dieser Wirklichkeit nimmt der Christ an der Sohnschaft des einziggeborenen Sohnes teil. Wenn er daher Gott mit seinem Vaternamen ruft, dann ist sein Gebet – in dem Maße er »in Christus Jesus« lebt – mächtig, in das Herz des Vaters einzutreten, der Wirklichkeit der barmherzigen Liebe des Vaters teilhaftig zu werden. Christliches Gebet muß darum immer *»im Namen Jesu«* geschehen. Wenn und in dem Maße das der Fall ist, kann es der Erhörung gewiß sein (Mk 11,24 par.; Jo 14,13f; 15,7.16; 16,23.26). »Im Namen Jesu« bedeutet aber nicht nur in der →Gemeinschaft mit Jesus, sondern in der Gesinnung Jesu. Worauf Jesu Gesinnung im Gebet hinzielte, lehrt das »Vaterunser«. Darin sind die großen Anliegen christlichen Betens genannt: das Offenkundigwerden der Herrlichkeit des Vaters, das Kommen seines Reiches, seines siegreichen Liebeswillens, die Vergebung der Schuld, die Bewahrung in der großen Prüfung, aber auch das tägliche Brot, denn das Heil wird immer nur mitten in dieser Welt und ihrer Geschichte, im Irdischen und seinen Notwendigkeiten

gewirkt. Der Christ darf und soll darum auch um irdische Dinge bitten, aber gerade hier ist er darauf verwiesen, den Willen Gottes zu sehen und nicht seine selbstsüchtigen Eigenwünsche zu verfolgen. Dazu bedarf es der Unterscheidung, der Führung und Erleuchtung. Diese werden dem Christen durch den Hl. Geist geschenkt.
Christliches Gebet ist daher endlich noch ein Gebet im Geist, im Geist des Vaters und des Sohnes (→Hl. Geist). Der Geist nimmt sich »unserer Schwachheit an; denn was wir beten sollen, wie es not tut, wissen wir nicht, aber der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern« (Röm 8,26). Sein »Anliegen« ist es, »Fürsprache einzulegen für die Heiligen« (ebd. 27). Er läßt den Christen erfahren, was es um den Vater und den Sohn ist und bezeugt »unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind« (Röm 8,16), er macht den Vater im Herzen des Beters gegenwärtig, ruft dessen Macht und Liebe herbei (Röm 8, 15; Gal 4,6). Er schenkt Erkenntnis und Liebe (Eph 1,17f; 3,14–21; 2 Thess 3,5), Friede, →Freude (Röm 15,33; Gal 5,22; 2 Thess 3,16) und →Einheit (Röm 15,5). Wer sich daher von ihm leiten läßt, der gibt seinen sündhaften Eigenwillen zugunsten des väterlichen Willens preis, der wird immer mehr dahin geführt, sich von Gott durch den Gang des Lebens verfügen zu lassen, der weiß – ohne es immer auch schon gegenständlich zu wissen –, worum er bitten soll. Im Geist erschließt sich daher dem Beter die eigentliche Tiefe christlichen Betens, bis zum mystischen Gebet, in dem der Mensch das Einssein mit Gott und seinem Liebeswillen in unbildhafter und unbegrifflicher Weise, wenn auch immer innerhalb der inkarnatorischen Ordnung, erfährt.
Wenn Christus und der Hl. Geist die eigentlichen Urheber und Träger des christlichen Gebetes sind, dann vollzieht sich dieses Gebet notwendig in der →*Kirche*. Diese, als der fortlebende Christus, ist der große Beter vor dem Vater (Eph 3,21). In ihr stehen alle Gläubigen gemeinsam vor dem Angesicht Gottes, als wären sie nur eine Person, wie Paulus sagt: »Wir alle sind nur einer in Christus« (Gal 3,28). Daher auch die häufige Mahnung des Apostels, miteinander und füreinander zu beten (Röm 15,6; 2 Kor 1,11f; 4,15; Eph 5,19; Kol 3,16). Die Kirche nimmt in Christus, ihrem Haupt, das Heilswort des Vaters an und sagt ihm in Christus dafür Dank. Ihr Grundgebet, das jedes andere christliche Gebet trägt und erfüllt, ist die →*Eucharistie*. Sie war für die Urgemeinde das unterscheidende christliche Gebet. Durch sie hob sie sich von der Synagoge ab, während sie sonst vieles von der jüdischen Gebetspraxis übernahm. Von daher mag es auch kommen, daß Dank und Preis der *magnalia Dei* einen so großen Raum in den uns überlieferten Gebeten des Urchristentums einnehmen. Hier in der Kirche ist das Gebet in der Heilsgeschichte der Menschheit zu seiner Vollendung gekommen. Hier zeigt sich in seiner ganzen Tiefe, was es bedeutet, daß Gott selbst der Initiator des Gebetes ist. Er allein konnte es ermöglichen, daß der Mensch ihm von Angesicht zu Angesicht, von Herz zu Herz begegnen und »wie ein Freund mit seinem Freunde« (Ex 33,11) sprechen kann.

Aus diesem Überblick mag ersichtlich geworden sein, warum es so schwer ist, das Gebet zu definieren. Es ist in seinem christlichen Wesen so vielschichtig, daß es kaum mit einem einzigen Satz zureichend erfaßt wird. Die in der Frömmigkeitsgeschichte vorkommenden Begriffsbestimmungen des Gebetes leiden überdies bisweilen darunter, daß sie zu sehr von zeitbedingten philosophischen Anschauungen geprägt sind. Das gilt z. B. von einer der ältesten Definitionen, die die christliche Überlieferung kennt und die bis heute immer wieder angeführt wird: »Gebet ist Aufstieg des Geistes zu Gott« (προευχή ἐστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν). Schon bei Evagrius Ponticus († 399) findet sie sich (PG 79, 1173, fälschlich Nilus von Ankyra zugeschrieben). Sie zeigt für den Kundigen das kontemplative Aufstiegsschema der alexandrinischen Theologie und kann ihre Herkunft aus einer griechischen (neuplatonischen) Anthropologie, nach der sich der Geist aus der materiellen Welt lösen und auch vom Leib frei machen muß, nicht verleugnen. Wenn Augustinus (En. Ps. 75, 7, ed. Brepols 39, 1182) sagt: »Dein Gebet ist Anrede an Gott« *(oratio tua est locutio ad Deum)*, so wird damit dem Antwortcharakter des Gebetes zu wenig Rechnung getragen, obwohl der Kirchenlehrer wohl darum wußte. Besser ist es, mit K. Rahner – H. Vorgrimler (Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg 1961, 117) zu sagen: Gebet ist »die in irgendeiner Weise ›formulierte‹ oder begrifflich gemachte liebend antwortende Entgegennahme des Liebeswillens Gottes«, wobei allerdings daran erinnert werden muß, daß eine solche Begriffsbestimmung letztlich nur von dem verstanden wird, der selbst betet. Im Gebet läßt sich der Christ auf jenen letzten Horizont seines Wesens ein, der zu Gott hin offenliegt und vom Gott der Gnade durch den Menschen hindurch übernatürlich, auf das Heil hin, eröffnet worden ist, in dem Gott ihm also je und je begegnet, ihn anruft, im Frieden und in der Freude des Hl. Geistes an ihm wirksam ist. Je radikaler der Beter dies tut – Voraussetzung dafür ist ein geläutertes, gelöstes Herz –, um so existentieller wird diese Begegnung für ihn. In Akten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (in der glaubenden Realisierung der Gegenwart Gottes, im hoffenden Sichausstrecken nach dem Heil, in der liebenden Übergabe seiner selbst) macht er die ungegenständliche Erfahrung seiner übernatürlichen Transzendenz thematisch, gegenständlich, greifbar. Und eben das ist Gebet. Die persönliche Heilsgeschichte eines Menschen ist darum die Geschichte seines Gebetes. Kaum einer der großen Beter der christlichen Überlieferung hat diesen Vorgang genauer geschildert als Augustinus, wenn er in seinen Bekenntnissen schreibt: »Siehe, Herr, meines Inneren Ohr ist vor dir; tu es auf und sprich zu meiner Seele: Dein Heil bin ich. Laufen will ich hinter dieser Stimme her, und ergreifen will ich dich, verbirg es nicht vor mir, dein Antlitz!« (I, 5)

TH. SOIRON, Das Geheimnis des Gebetes. Freiburg 1937; J.C. FENTON, The Theology of Prayer. Milwaukee 1939; H. KUHAUPT, Abba Vater. Christliche Lehre vom Gebet. Freiburg 1948; R. KERKHOFF, Das unablässige Gebet des Herrn. Freiburg 1954; G. VON RAD, Israel vor

Jahwe (Die Antwort Israels), in: Theologie des Alten Testaments I, München 1958, 352ff; H. SCHÜRMANN, Das Gebet des Herrn. Freiburg 1958; A. HAMMAN, La Prière I (Le Nouveau Testament), Paris-Bruges 1959; F. LEPARGNEUR, Esquisse d'une théologie de la prière, in: La Prière. Paris 1959; P. W. SCHEELE (Hrsg.), Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden. Paderborn 1960; P. DRIJVERS, Über die Psalmen. Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters. Freiburg-Basel-Wien 1961; H. KRINGS, Der Mensch vor Gott. Die Daseinserfahrung in den Psalmen. Würzburg o. J.

F. Wulf

K. RAHNER, Thesen über das Gebet »im Namen der Kirche«, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 471–493; Gebete der Menschheit. Düsseldorf 1963; H. THIELICKE, Das Gebet, das die Welt umspannt. Stuttgart [11]1963; H. BEINTKER, Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet, in: Luther Jb. (1964), 47–68; DERS., Die Bedeutung des Gebets für Theologie und Frömmigkeit unter Berücksichtigung von Luthers Gebetsverständnis, in: NZSTh 6 (1964), 126–153; H. LINDEMANN, Nichtreligiöses Gebetsverständnis, in: Lutherischer Rundblick 12 (1964), 174–181; K. NIEDERWINNER, Das Gebet des Geistes (Röm 8, 26f), in: ThZ 20 (1964), 252–265; C. VAGAGGINI – G. PENCO U. A., La preghiera nella bibbia e nella tradizione patristica e monastica. Rom 1964; A. BERNARD, Indications bibliographiques de théologie spirituelle. Rom 1965; F. HEILER, Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 227–246; L. KRINETZKI, Israels Gebet im Alten Testament. Aschaffenburg 1965; W. OTT, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. München 1965; K. RAHNER, Von der Not und dem Segen des Gebetes. Freiburg [7]1965; R. LEUENBERGER, Frömmigkeit als theologisches Problem, in: Theologia practica 2 (1967), 110–119; D. SÖLLE, Wir wissen nicht, was wir beten sollen, in: Die Wahrheit ist konkret. Olten 1967, 103–116; J. SUDBRACK, Gebet, in: SM II (1968), 158–174; J. SUDBRACK – J. WASH (Hrsg.), Große Gestalten christlicher Spiritualität. Würzburg 1968; R. SCHÄFER, Gott und Gebet, in: ZThK 65 (1968), 117–128; G. BOUWMAN, Heutige Möglichkeit für eine biblische Spiritualität, in: Concilium 5 (1969), 659–667; F. D'HOOGH, Beten in einer säkularisierten Welt, in: Concilium 5 (1969), 667–674; D. SÖLLE – F. STEFFENSKY, Politisches Nachtgebet. Mainz 1969.

GEDULD

1. Die mit dem Wort Geduld (und seinen zahlreichen Synonyma: Ausdauer, Langmut, Standhaftigkeit, Starkmut, ertragen, ausharren u.a.) angesprochene Verhaltensweise beruht auf der Grunderfahrung des →Menschen, daß sein Leben gefährdet ist und sich gegen Widerstände aller Art behaupten muß. Da Geduld also vom Dasein selbst gefordert wird, empfiehlt es sich, den biblischen Begriff mit dem allgemeinmenschlichen Verständnis zu vergleichen, wie es die Griechen – für den abendländischen Raum vorbildlich – entworfen haben. Schon das Heldenepos schildert mit Vorliebe den »göttlichen Dulder«, den Mann, der die von den Göttern verhängten Leiden und Schicksalsschläge mutig erträgt (Odysseus, Herakles). Mag die Begründung noch sehr fatalistisch klingen (»Trag es geduldig und hör doch auf mit dem ewigen Jammern, / Nichts erreichst du mit deiner Betrübnis ...«, Ilias 24, 549f), auch die Resignation entbehrt nicht der Größe. Im aristotelischen Tugendsystem (Eth. Nik. III, 10; →Tugend) hat die Geduld ihren Ort als Unterabteilung der Tapferkeit gefunden. Der Tapfere besitzt in sich selbst die Kraft zum Standhalten, er duldet nicht aus bloßer Furcht vor Schande oder aus Hoffnung auf ein Vergnügen, sondern aus Ehrliebe und »um des Guten willen«. Vom Feig-

ling dagegen heißt es, daß er »alles flieht und fürchtet und nichts aushält« (Eth. Nik. II,2). Auch die stoische Tugendlehre ordnet die Geduld der Tapferkeit unter. Der Weise soll seinen Willen im Ertragen der Übel des Lebens schulen und so zur Seelenstärke gelangen (Seneca, Ep. 41; 67,10; Musonius 25,12ff).
2. *AT*. Die Hl. Schrift führt in eine andere Welt. Da geht es nicht um Kraft und Adel des Helden, nicht um die unerschütterliche Weltüberlegenheit des Stoikers, sondern um →Gott, die »Erwartung (ὑπομονή) Israels« (Jr 14,8; 17,13). Die Geduld bewährt sich nicht so sehr an widrigen Schicksalsschlägen als an Gott selbst, den der Fromme »aushalten«, »ertragen« muß. Geduld wird fast gleichbedeutend mit →Hoffnung. Die »auf den Herrn harren« (Pss 26,14; 32,20; 39,9). »werden nicht zuschanden werden« (Pss 24,3; 68,6; Is 49,23). In erster Linie gelten diese Aussagen von →Israel, dem Bundesvolk (→Bund), das »um des Gesetzes willen« (Ps 129,5) an Jahwe festhält; aber auch der einzelne darf als Glied der Heilsgemeinde auf persönliche Hilfe seines Gottes hoffen (Pss 9,18; 38,7; 61,5; 70,5). Dazu braucht es freilich »Mannhaftigkeit« und »Starkmut« (Ps 26,14). Die Quelle der Kraft liegt aber wiederum in Gott; denn »die auf den Herrn harren, empfangen immer neue Stärke, daß ihnen Schwingen wachsen wie Adlern, daß sie laufen und nicht ermatten, daß sie wandeln und nicht müde werden« (Is 40,31). Als Muster geduldigen Ertragens wird der fromme *Job* geschildert, wenigstens in der wahrscheinlich älteren Rahmenerzählung. Was diesen »auf den Kehrricht geworfenen Menschen« (von Rad) bewegt, sein unverschuldetes →Leid klaglos zu tragen und trotz aller Prüfungen an Gott festzuhalten, ist nicht stoischer Gleichmut oder edle Seelengröße, sondern der schlichte, selbstverständliche Glaube, daß Gott geben und nehmen darf (Job 1,21; 2,10). Die wohl erst in nachexilischer Zeit eingefügten Reden des Buches Job zeigen jedoch, daß späteren Generationen diese großartige Einfachheit gläubiger Zuversicht nicht mehr gegeben war. Im Übermaß der Leiden droht das Bild des gütigen Gottes zu zerbrechen und sich in eine feindselige Teufelsfratze zu wandeln (Job 16,7–14). Der fluchende, lästernde, verzweifelt um sein Recht kämpfende und Gott in die Schranken fordernde Mensch Job entspricht wahrlich nicht der landläufigen Vorstellung von Geduld. Aber dieser maßlose Ausbruch vermag den am Leben irre Gewordenen besser zu trösten als die konventionell frommen Reden seiner Freunde.
Das AT kennt noch eine andere Form von Geduld, die in besonderer Weise Gottes Eigenschaft ist, seine Langmut (μακροθυμία) mit den sündigen Menschen. »Jahwe – ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig (im Hebräischen wörtlich: »seinen Zorn verzögernd«) und reich an Huld und Treue« (Ex 34,6). Dieses →Bekenntnis wird oft wiederholt (Nm 14,8; Pss 85,15; 102,8; 144,8; Joel 2,13; Jon 4,2). Kurzdarstellungen der israelitischen Geschichte dienen dazu, Gottes Langmut mit seinem ungetreuen Volk zu preisen (Neh 9,6–37; Weish

11, 15–12, 22). Auch gegenüber den Heiden hält Gott mit seinem Zorn zurück, obschon dies den nationalistischen Frommen nicht recht ist (Jonas). Menschliche Ungeduld und Rachsucht ärgern sich über Gottes Langmut (Jr 15, 15). Dabei sollte die göttliche Milde Maßstab des eigenen Richtens und Vergeltens sein (Weish 12, 19–22). Die Spruchweisheit empfiehlt Geduld und Langmut aus Vernunftgründen und Nützlichkeitserwägungen, ein nicht gering zu achtendes Motiv (Spr 14, 29; 15, 18; 16, 32; 17, 27; Sir 1, 23; 2, 4; 29, 8).
Das *Spätjudentum* hat unter dem starken Einfluß der stoischen Philosophie die Geduld als Martyrertugend verherrlicht (4 Makk). Mag die Sprache auch hellenistisch klingen, der Geist ist gut atl. geblieben: »Man muß um Gottes willen jede Mühsal erdulden« (4 Makk 16, 19; vgl. Test Jos 2, 7).
3. *NT*. In der *Verkündigung Jesu* (→Jesus Christus) hat die Geduld – so bestürzend sich dies zunächst anhört – keinen Platz. Gottes Herrschaft ist nahe gekommen, also braucht man nicht mehr auf sie zu warten (→Reich Gottes). Die Kranken werden von Jesus geheilt, so brauchen sie ihr →Leiden nicht mehr mit Geduld zu tragen. Tatsächlich enthält die älteste Jesus-Überlieferung kein Wort, das im üblichen religiösen oder sittlichen Sinne zur Geduld mahnen würde. Nur im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18, 23–35) läßt Jesus den schuldigen Menschen die Bitte sprechen: »Habe Geduld mit mir, ich will dir alles bezahlen.« Aber der Gläubiger (= Gott) übt in beiden Fällen gerade keine Geduld, sondern entscheidet sofort endgültig, indem er die Schuld vergibt oder den Unbarmherzigen richtet. Auch die Worte vom »Sich-selbst-Verleugnen« und »Kreuztragen« (Mk 8, 34; Mt 10, 38 par.) verlangen mehr als bloß geduldiges Hinnehmen alltäglicher Widerwärtigkeiten. Sie fordern vom Jünger Jesu den radikalen Verzicht auf innerweltliche Selbstbehauptungen und die uneingeschränkte Preisgabe an Gottes Willen. Dagegen ist gerade die Geduld für Juden und Heiden das vornehmste Mittel, sich selbst in Würde und →Freiheit zu bewahren. Die →Nachfolge Jesu führt weit darüber hinaus zu einer wirklichen Überwindung der →Welt und ihrer Bedrohungen (vgl. Jo 16, 33; 1 Jo 5, 4f), so daß die Geduld eine ganz neue Bedeutung erhält. Schließlich entspricht das herkömmliche Bild vom »geduldigen Jesus« wohl nicht ganz der historischen Wirklichkeit, soweit man auf Grund von Mk 1, 41; 3, 5; 9, 19 par. darüber urteilen darf. Schon Matthäus und Lukas haben die harten und schroffen Züge im marcinischen Jesusbild etwas gemildert, aber es bleibt noch genug, um die Ungeduld, den drängenden Eifer und die kompromißlose Schärfe seiner Gestalt zu erkennen (Streitgespräche, Tempelreinigung, Weh- und Drohreden). Selbst die Passionsgeschichte wird von Markus noch nicht unter dem Gesichtspunkt der Geduld betrachtet (vgl. Mk 14, 48f; 15, 34 im Unterschied zum Lukas-Sondergut Lk 22, 51; 23, 34.46).
Trotzdem ist die Geduld vor allem durch →*Paulus* mit Recht zu einer wichtigen christlichen →Tugend geworden. Ihre Notwendigkeit ergibt

sich aus dem eigentümlichen Charakter der Heilsbotschaft, die Jesus als den schon gekommenen und noch kommenden Messias verkündigt (→Verkündigung). So sind die Gläubigen schon gerechtfertigt, aber immer noch den »Leiden dieser Zeit« (Röm 8,18) unterworfen. Die Drangsale haben jedoch jetzt einen neuen positiven Sinn bekommen. Sie »bewirken Geduld, und die Geduld Bewährung« (Röm 5,3f), so daß die Hoffnung zur sicheren Gewißheit der Heilsvollendung werden kann. Überhaupt verbindet Paulus die Geduld zumeist mit der Hoffnung (Röm 8,25; 15,4; 1 Thess 1,3); aber in diesen Zusammenhängen ist zugleich auch von der Liebe Gottes, die sich im Tode Christi bewiesen hat, die Rede. Dadurch erfährt die Geduld eine Wesensverwandlung: Sie ist nicht mehr eine bloß menschliche Haltung, mit der man »Trübsal, Angst, Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr oder Schwert« ohne Klagen erträgt, sondern sie ist eine von Gott verliehene Kraft (Röm 15,5; vgl. Kol 1,11), um »in all diesem den glänzendsten Sieg zu erringen durch den, der uns geliebt hat« (Röm 8,37). Wie sehr für Paulus die Geduld in der →Liebe wurzelt, zeigt ausdrücklich der Agape-Hymnus 1 Kor 13,4.7: »Die Liebe ist langmütig« (erste Aussage), ... »sie erträgt alles« (letzte Aussage). Neben die eschatologische Haltung der Geduld tritt so als geistgewirktes →Zeichen (vgl. Gal 5,22) die soziale Tugend des Sich-gegenseitig-Ertragens (1 Thess 5,14; Kol 3,13; Eph 4,2), der Rücksichtnahme auf das schwache →Gewissen anderer (1 Kor 10,29; Röm 14), des »Aufeinander-Wartens« beim Herrenmahl (1 Kor 11,33). Besonders gehört die Geduld zu den Kennzeichen des Apostolats (2 Kor 12,12; →Apostel). Paulus denkt an das Standhalten in Verfolgungen (1 Kor 4,12) an das Ertragen von Leiden (2 Kor 1,6), an all die Trübsale und Nöte, in denen er und seine Gefährten sich »als Diener Gottes in vieler Geduld« bewährt haben (2 Kor 6,4.6). Auf Grund dieser Mühen hätte der Apostel wahrlich das Recht, von den Korinthern zu verlangen, daß sie sich »ein wenig von seiner Torheit gefallen lassen«, ihn »ertragen« (2 Kor 11,1). Statt dessen zeigen sie gegenüber den falschen Aposteln eine unangebrachte Duldsamkeit, indem sie sich von ihnen knechten, ausbeuten, einfangen lassen (2 Kor 11,4.19ff). Die Gläubigen müssen also mit den rechtmäßigen kirchlichen Vorgesetzten Geduld haben, ihre Mängel und Menschlichkeiten ertragen, aber eine Verfälschung des →Evangeliums dürfen sie auf keinen Fall hinnehmen (vgl. Gal 1,6–9).

In den inneren und äußeren Krisen der *spätapostolischen Zeit* wird Geduld immer mehr das Losungs- und Lösungswort der kirchlichen Predigt. »Wer aushält bis ans Ende, wird gerettet werden!« (Mk 13,13; Mt 10,22; 24,13) »Durch eure Standhaftigkeit werdet ihr euer Leben gewinnen!« (Lk 21,19) Jetzt heißt es, »das Wort in einem guten Herzen bewahren und Frucht bringen in Geduld« (Lk 8,15). Man schaut nach Beispielen und Vorbildern für diese so notwendige Tugend aus: »Siehe, der Landmann wartet auf die köstliche Frucht der Erde und harrt geduldig ihrethalben ... So harret auch ihr geduldig, stärket

eure Herzen; denn die Wiederkunft des Herrn ist genaht« (Jak 5,7f). »Abraham harrte geduldig und erlangte so die Verheißung« (Hebr 6,15). »Zum Vorbild im Leiden und in der Geduld nehmt, meine Brüder, die Propheten ... Von dem geduldigen Ausharren des Job habt ihr gehört ...« (Jak 5,10f). »Christus hat für euch gelitten und euch ein Vorbild hinterlassen, daß ihr seinen Fußstapfen nachfolgt« (1 Petr 2,21). Der Aufblick zu Jesus, der »um der vor ihm liegenden Freude willen das Kreuz erduldete und ... sich zur Rechten des Thrones Gottes niedergesetzt hat« (Hebr 12,1f), soll die müde gewordenen Gläubigen anspornen, »mit geduldiger Ausdauer in dem uns verordneten Wettkampf zu laufen«. Unter den Evangelisten hat Lukas die Leidensgeschichte als vorbildliches Martyrium dargestellt und durch Züge der geduldigen Ergebung in das von Gott verhängte Leiden bereichert (Lk 22,42.51; 23,28.34.46; vgl. Apg 7,59f).

Jene biblischen Schriften, in denen ausführlicher von der Geduld gesprochen wird, seien noch einmal im Zusammenhang betrachtet: Der *Hebräerbrief* stellt die Geduld, die »ihr nötig habt, damit ihr durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheißung erlangt« (10,36), in unmittelbare Nähe zum →Glauben (Kap. 11; vgl. 6,12). Der Verfasser hätte die meisten seiner Glaubensbeispiele auch unter dem Stichwort Geduld aufführen können, wie er es beim abschließenden Jesus-Beispiel (12,2ff) tut. Aber er weiß noch, daß es keine andere Möglichkeit gibt, Gott zu gefallen, als durch Glauben (11,6). »Geduld, Langmut, Freudigkeit sind nicht neben dem Glauben stehende Begriffe, sondern verschiedene Ausdrucksformen, in denen der Glaube sich äußert; im Glauben ist jedes andere Verhalten des Menschen mitgesetzt« (O. Michel, Der Brief an die Hebräer, 247f). Auch nach dem *Jakobusbrief* entsteht die Geduld aus den Bewährungsproben des Glaubens (1,3); sie führt zur sittlichen Vollkommenheit (1,4) und bringt den verheißenen »Kranz des Lebens« (1,12). Mehr atl.-jüdisch klingt die Mahnung zum geduldigen Ertragen von →Armut, Bedrükkung und gegenseitigen Zwistigkeiten im Hinblick auf die nahe Ankunft des Herrn zum Gericht (5,7–11). Eine originelle Lösung des Parusieproblems findet *2 Petr 3,9:* »Der Herr ist nicht saumselig mit der Verheißung, ... sondern ist langmütig gegen euch, da er nicht will, daß welche verlorengehen, sondern daß alle zur Buße gelangen« (vgl. Herm[s] 8,11,1). Der Gedanke erinnert auch an Röm 2,4, wonach Gottes Güte, Ansichhalten und Langmut den Juden zur Buße führen sollten (→Umkehr). Aber bei Paulus ist die Zeit des göttlichen »Ansichhaltens« (vgl. Röm 3,26) schon vorbei, und die letzte Stunde des Gnadengerichts hat geschlagen (→Gericht). Sachlich meint 2 Petr das gleiche, wenn er die Gläubigen mahnt, »in der Langmut unseres Herrn (ihr) Heil zu erblicken« (3,15; vgl. 1 Petr 3,20). Die *Pastoralbriefe* sprechen von der Langmut Jesu Christi gegenüber den Sündern, die sich an der Bekehrung des Paulus beispielhaft für künftige Fälle gezeigt habe (1 Tim 1,16). Solche Langmut hat Timotheus auch vom Apostel selbst gelernt (2 Tim 3,10), muß er doch Ketzer und

Sünder »in aller Langmut« zurechtweisen (2 Tim 4, 2). Zu den Tugenden, die den Apostelschüler zieren sollen, gehört vor allem die Geduld im Sinne des standhaften Ertragens (1 Tim 6, 11). Der in Fesseln liegende Paulus ist dafür eindrucksvolles Vorbild (2 Tim 2, 9f; 3, 10; vgl. 1 Clem 5, 5ff; Polyk 9, 1). Er verbürgt sich für die Zuverlässigkeit des Satzes: »Wenn wir geduldig standhalten, werden wir mit ihm herrschen« (2 Tim 2, 12). Im Tugendspiegel der alten Männer (Tit 2, 2) nimmt die Geduld den Platz der Hoffnung neben Glaube und Liebe ein (vgl. IgnPol 6, 2). Von den Ketzern sagt 2 Tim 4, 3, daß sie »die gesunde Lehre nicht aushalten«, während Timotheus »beim Gelernten bleiben soll« (2 Tim 3, 14); in der →Häresie steckt also ein Mangel an Geduld (vgl. Cyprian, Bon. Pat. 11). – Das letzte Buch des NT, die *Apokalypse*, hat die Notwendigkeit der Geduld in den Drangsalen der Endzeit am lautesten verkündet. Der Begriff ὑπομονή kommt hier siebenmal vor und bedeutet sowohl die unerschütterliche Erwartung des kommenden Jesus (1, 9; 2, 2; 3, 10; 13, 10; 14, 12) als auch das standhafte Ertragen von Verfolgungen (2, 3.19). Beide Bedeutungen gehen an den meisten Stellen ineinander über. Den eigentümlich christlichen Charakter der Geduld hat die Apokalypse durch das Bild von der Versiegelung der Auserwählten (Kap. 7) anschaulich gemacht: Der Zorn Gottes trifft nur die ungläubige Welt, die Gläubigen sind den Strafgerichten entnommen und stehen schon jenseits der »großen Trübsal« (7, 14). Damit stimmen das *Johannesevangelium* und die *Johannesbriefe* sachlich überein; hier kommt das Wort Geduld bezeichnenderweise überhaupt nicht vor. Statt dessen ist vom »Bleiben« die Rede (im Evangelium und in den Briefen zusammen 67mal), um eindeutig kundzutun, daß alles christliche Verhalten und Verharren aus →Gnade stammt. Wenn nämlich das »Bleiben in Christus«, in seinem →»Wort«, seiner »Liebe« und »Wahrheit«, zugleich das »Bleiben Christi in uns« besagt, dann ist Geduld nicht mehr Darbietung menschlicher Seelenkraft, sondern Offenbarung göttlicher →Herrlichkeit.

C. Spicq, Patientia, in: RSPhTh 19 (1930), 95–106; A. M. Festugière, Ὑπομονή dans la tradition grecque, in: RSR 30 (1931), 477–486; F. Hauck, ὑπομονή, in: ThW IV (1942), 585–593; J. Horst, μακροθυμία, in: ThW IV (1942), 377–390; G. Bornkamm, Geduld, in: RGG II ([3]1958), 1242–1244; W. Pesch – R. Schlund – J. Kürzinger, Geduld des Menschen, Geduld Gottes, in: LThK IV ([2]1960), 574–577.

F. J. Schierse

K. Wennemer, Die Geduld in neutestamentlicher Sicht, in: GuL 36 (1963), 36–41; J. Hennig, Das Wesen der Geduld im Licht der Liturgie, in: GuL 37 (1964), 244–250; H. U. v. Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität, in: Concilium 1 (1965), 715–722; K. Rahner, Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes. Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 322–328.

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

Der Begriff Geheimnis (μυστήριον) im NT steht weder formal noch inhaltlich in Beziehung zum antiken Kultmysterium. Er hat vielmehr eschatologische Bedeutung und ist auf geschichtliche Vorgänge bezogen. Dadurch erweist er seinen Zusammenhang mit der jüdischen Apokalyptik (vgl. z. B. Dn 2, 18–46 LXX; aethHen 52, 2; syrApkBar 81, 4), ohne jedoch mit deren Geheimnisbegriff identisch zu sein. Im NT bezeichnet Geheimnis an den meisten Stellen den von Urzeit her gefaßten und verborgenen, jetzt aber, in der Fülle der Zeiten, offenbarten Ratschluß Gottes, durch →Jesus Christus das →Heil der Menschen zu wirken, es ist also Christusgeheimnis. In rein profaner Bedeutung, wie im AT (z.B. Sir 22, 22 LXX: Warnung vor der Offenbarung der Geheimnisse des Freundes; Tob 12, 7 LXX: das anvertraute Geheimnis des Königs geheimhalten; Jdt 2, 2 LXX: das Geheimnis seines Willens = die geheimen Pläne des Assyrerkönigs, sich zu rächen), kommt Geheimnis im NT nicht vor. Es steht überall, auch Apk 17, 5.7, in irgendeiner Beziehung zu dem in Gottes Heilsratschluß begründeten, im eschatologischen Jetzt offenbarten und verkündeten, am Ende der Zeiten sich vollendenden Christusgeheimnis.

1. Bei den *Synoptikern* erscheint je einmal der Ausdruck Geheimnis des Gottesreiches: Mk 4, 11 parr. Es ist nicht ausdrücklich gesagt, was das Geheimnis des →Reiches Gottes ist. Zweifellos besteht es darin, daß Jesus der von Gott bestimmte und gesandte Heilsbringer, der Messias ist und daß mit seinem Wirken das Gottesreich angebrochen ist. Das können aber nur diejenigen erkennen, denen es von Gott gegeben ist. Die Erkenntnis des Geheimnisses des Gottesreiches ist freies Gnadengeschenk Gottes (→Gnade), das den Jüngern gegeben, denen »draußen«, den ungläubigen Juden, aber verweigert worden ist. Zu diesen spricht Jesus nur in Gleichnissen, aus denen die Messianität Jesu und der mit seinem Auftreten erfolgte Anbruch des Gottesreiches nicht erkannt werden können. »In Gleichnissen« (ἐν παραβολαῖς) heißt nach der Meinung einiger Exegeten soviel wie »in Rätseln«, »rätselhaft«. Den Differenzen in der Ausdrucksweise bei Markus einerseits und Matthäus-Lukas andererseits kommt nach der geläufigeren Ansicht keine Bedeutung zu; einige hingegen meinen, daß Matthäus und Lukas die Geheimnisse des Gottesreiches als Lehre betrachten, Markus dagegen mehr als Geschehen und Ereignis.

2. *Geheimnis in den paulinischen Schriften. a) In den älteren Paulusbriefen: 2. Thessalonicherbrief, 1. Korintherbrief und Römerbrief* (im 1. Thessalonicherbrief, im Galaterbrief, im 2. Korintherbrief, im Philipperbrief und im Philemonbrief kommt Geheimnis nicht vor). Das Geheimnis Gottes ist sein verborgener, jetzt aber offenbarter und ver-

kündeter Ratschluß, durch Jesus Christus das Heil zu schenken. 1 Kor 2, 7 erscheint der Ausdruck »Gottes Weisheit im Geheimnis« (ἐν μυστηρίῳ). Die meisten Übersetzungen geben dies adjektivisch (geheimnisvolle Weisheit) wieder, doch besagt der Ausdruck mehr als das folgende Attribut »verborgen«, wie aus dem Kontext ersichtlich ist (vgl. 1 Kor 2, 6–10). Die →Weisheit Gottes besteht demnach in seinem verborgenen Ratschluß, durch das Kreuz Jesu Christi das Heil zu schaffen. Die verborgene Weisheit Gottes ist nichts anderes als das Heilsgeheimnis, das Christusgeheimnis. Was von der Weisheit gesagt ist, ist Kennzeichnung des Geheimnisses. Somit ist das Geheimnis der vor den Zeiten gefaßte, im eschatologischen Jetzt ausgeführte Ratschluß Gottes, den Menschen durch den Kreuzestod Jesu Christi das Heil zu schenken, das letztlich Teilnahme an der →Herrlichkeit Gottes bedeutet. Dieser im freien Wollen Gottes gründende Ratschluß war allen Geschöpfen, den Menschen und den überirdischen Mächten, verborgen, unbekannt und unerkennbar. Gott aber hat ihn in der eschatologischen Heilsgegenwart den →Aposteln durch den Geist (→Hl. Geist) geoffenbart (mit »uns« in V. 10 meint Paulus vor allem sich selber als Empfänger der →Offenbarung des Geheimnisses; das bestätigen die weiteren Ausführungen im Plural sowie »euch« in 3, 1). Durch die →Verkündigung der Apostel wird das geoffenbarte Geheimnis weiter bekannt gemacht. Für die Erkenntnis der göttlichen Weisheit bzw. des Heilsgeheimnisses ist nicht nur der →Glaube eine notwendige Voraussetzung, sondern auch eine bestimmte, in der Lebensführung zum Ausdruck kommende menschliche, sittliche Reife, die die Korinther nicht haben, wie ihre Spaltungen und Streitigkeiten beweisen (3, 1ff). Sie sind noch keine »Vollkommenen« (2, 6), keine »Geistigen« (πνευματικοί 3, 1), sondern »Unmündige« (3, 1), »Fleischliche« (3, 1.3). Sie sind noch nicht fähig, das, was vom Geiste Gottes stammt, nämlich das geoffenbarte Geheimnis, aufzunehmen und zu erkennen (2, 14; 3, 2f).
Auch Röm 15, 25–27 erscheint das Geheimnis in Verbindung mit der Verkündigung von Jesus Christus und der Weisheit Gottes. Der Inhalt des Geheimnisses ist an dieser Stelle zwar nicht ausdrücklich genannt, aber der Kontext ergibt, daß es der Ratschluß Gottes ist, durch Jesus Christus das Heil zu wirken. →Evangelium, Verkündigung von Jesus Christus, also Heilsverkündigung, gibt es nur auf Grund der Offenbarung des Geheimnisses, das durch die gleichen Kennzeichen charakterisiert ist wie in 1 Kor 2: Es ist von Urzeit her verborgen, unbekannt, jetzt aber geoffenbart und durch die apostolische Verkündigung bekannt gemacht. Die durch die besondere Situation der korinthischen Gemeinde bedingte Unterscheidung in »Vollkommene« und »Unmündige« unterbleibt, die Verkündigung des Heilsgeheimnisses ist gemäß dem Auftrage Gottes universal (auch 1 Kor 2 spricht eigentlich nicht von einer Beschränkung der Verkündigung des Geheimnisses auf die Vollkommenen, sondern von der Fähigkeit, das offenbarte Geheimnis zu verstehen). Die Erkennbar-

keit des Geheimnisses in den prophetischen Schriften (→Prophet) und die Verkündigung des Geheimnisses an Hand dieser Schriften ist erst jetzt, nach der Offenbarung durch Gott, nach seinem Heilshandeln durch Jesus Christus, möglich.
Um Geheimnisse Gottes, die in näherer oder entfernterer Beziehung zu dem Heilsgeheimnis stehen, also auch eschatologischen Charakter haben, handelt es sich auch an allen anderen Stellen: Trotz aller Problematik der Stelle 2 Thess 2, 7 ist klar, daß das Geheimnis der Gesetzlosigkeit etwas im unergründlichen Ratschluß Gottes Verborgenes ist, das zu einem von Gott bestimmten Zeitpunkt offenbar werden wird und das zur eschatologischen Vollendung durch die Parusie Jesu in Beziehung steht. 1 Kor 4, 1: »So soll uns jeder ansehen als Diener Christi und Verwalter (οἰκονόμος) von Geheimnissen Gottes.« Damit ist alles gemeint, was Gott den Aposteln hinsichtlich seines in Jesus Christus verwirklichten Heilsratschlusses offenbart hat und nun durch ihre Verkündigung der ganzen Welt kundtun läßt. Auch die Geheimnisse Gottes (1 Kor 13, 2 und 14, 2) werden verborgene Wahrheiten oder noch offene Fragen bezeichnen, die dem bereits offenbarten und verkündeten Heilsgeheimnis oder der noch ausstehenden eschatologischen Vollendung zugeordnet sind, wie es z. B. bei dem 1 Kor 15, 51 verkündeten Geheimnis von der Verwandlung der Gläubigen am Tage der Parusie der Fall ist. Ein eschatologisches Geheimnis im strengen Sinn ist die von Paulus auf Grund einer besonderen Offenbarung verkündete Rettung ganz →Israels nach der Bekehrung (→Umkehr) der von Gott festgesetzten Zahl der Heiden (→Nichtchristen) in Röm 11, 25. Dieses Geheimnis ist offensichtlich eine Spezifizierung des Erlösungsgeheimnisses Gottes (→Erlösung; →Prädestination). In unmittelbarem Anschluß an dieses Geheimnis spricht Paulus wieder von der verborgenen, unerforschlichen Weisheit Gottes (11, 33).
b) *Kolosser- und Epheserbrief.* Im Kolosserbrief wird das Geheimnis Gottes seinem Inhalt nach ausdrücklich als Christusgeheimnis bezeichnet (1, 27; 2, 2; 4, 3), und zwar unter einem besonderen Aspekt: »Christus in euch« (1, 27). Um das Gewicht dieser Aussage ermessen zu können, muß man beachten, was im Hymnus 1, 15–23 über die einzigartige Würde Christi als des einzigen →Mittlers in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung ausgesprochen ist (→Schöpfung). Auf den Reichtum des Christusgeheimnisses weist der Kolosserbrief wiederholt hin (1, 27; 2, 2.3). Kol 2, 6–23 (vgl. auch 1, 21–23; 2, 2–4) enthält neben dem erneuten Aufweis dessen, was den Gläubigen durch Jesus Christus geschenkt ist, die Mahnung, einen entsprechenden Lebenswandel zu führen und sich nicht durch andere Heilslehren betören zu lassen. Gerade im Blick auf diese die Kolosser gefährdenden Irrlehren gibt der Kolosserbrief eine eigene Spezifizierung des Inhaltes des Christusgeheimnisses und entfaltet es durch die reichen christologischen Aussagen. »Der Reichtum an Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden (oder: Völkern), welches ist: Christus in euch,

die Hoffnung auf Herrlichkeit« (1,27), besteht nicht nur darin, daß sie durch die Einwohnung Christi in ihnen die →Hoffnung auf das Heil haben, sondern daß dieser in ihnen wohnende Christus derselbe ist, durch den allein alles Bestand hat (1, 16–20), auch die →Engel, die nach den Irrlehrern Heilsmittler sein sollen (2, 18); daß dieser Christus in allem den Vorrang hat (1, 18); daß er über die Mächte und Gewalten triumphiert (2, 15); daß in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind (2, 3). Dieses Geheimnis, dessen Urheber Gott ist (2, 2; vgl. auch 1, 26f), war von Urzeit her verborgen (1, 26). Gott aber hat es jetzt einem auserwählten Kreis von Personen – den Aposteln – offenbart (1, 26; vgl. auch V. 25), durch deren Verkündigung es allen Menschen bekannt gemacht wird (1, 28), damit sie zum Heile gelangen. Die Verkündigung durch den Apostel bildet einen Bestandteil des im Geheimnis offenbarten Heilsplanes Gottes (1, 25; 4, 3f). Der Apostel müht sich, die Gemeinde dahin zu führen, daß sie gelange »zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, Christi, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind« (2, 2f). Die Offenbarung des Christusgeheimnisses an den Apostel ist Gabe und Aufgabe, zu deren Erfüllung er die Gemeinde um ihre Gebetshilfe bittet (4, 3f).

Auch im Epheserbrief wird das Heilsgeheimnis Gottes ausdrücklich und in reicher Ausführung als Christusgeheimnis bezeichnet, aber unter einem anderen – wiederum durch die besondere Situation der Empfänger bedingten – Gesichtspunkt als im Kolosserbrief und unter einem zusätzlichen ekklesiologischen Aspekt: Das Heilsgeheimnis Gottes ist das Geheimnis Christi und das Geheimnis der →Kirche als des Leibes Christi (Eph 1, 22f; 2, 11–22; 3, 10.21). Im Hymnus 1, 3–14, der Gottes Heilshandeln durch Jesus Christus beschreibt, wird V. 9 der Heilsplan Gottes »das Geheimnis seines Willens« genannt, das Gott jetzt offenbarte. Als Inhalt und Ziel dieses Geheimnisses und seiner Offenbarung nennt V. 10: »alles (oder: das All) in Christus zusammenzufassen« (ἀνακεφαλαιώσασθαι). Eph 3, 3 nennt das nur eine kurze (ἐν ὀλίγῳ) Beschreibung des Geheimnisses. Der ausdrückliche Hinweis auf die Kirche fehlt hier, aber der Zusammenhang mit ihr ergibt sich aus der Darstellung Christi als Haupt des Alls und Haupt der Kirche (H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Düsseldorf ^{2}1958, zu 1, 10). Im Abschnitt 3, 2–11 wird die Offenbarung des Geheimnisses an den Apostel und die Verkündigung dieser Offenbarung an die Gemeinde näher beschrieben sowie der Inhalt des Geheimnisses weiter differenziert. Eine Entfaltung des Geheimnisses liegt bereits 2, 11–22 vor (Umschaffung der beiden = Juden und Heiden zu *einem* neuen Menschen durch Christus, zu einem Bau, einem Tempel, in dem Christus der Eckstein ist); es fällt hier jedoch weder das Wort Kirche noch Geheimnis. In 3, 6 aber wird als Inhalt des Geheimnisses ausdrücklich genannt: »Die Heiden sind Miterben und Mit-Leib (σύσσωμα) und Mitteilhaber der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium.« Das Geheimnis Gottes ist also die *eine* Kirche

aus Juden und Heiden auf Grund der Heilstat Jesu Christi (verkündet durch das Evangelium). Darum wird das Geheimnis 3, 5 kurz »Geheimnis Christi« genannt. Zur »Durchführung (οἰκονομία) des Geheimnisses« (V. 9) gehört auch seine Bekanntgabe durch die apostolische Verkündigung (V. 8). In V. 10 wird das Geheimnis, wie es in der Erscheinung der Kirche als des Leibes Christi zutage tritt, mit der Weisheit Gottes gleichgesetzt (wie 1 Kor 2, 6ff), die jetzt – durch das Dasein der Kirche – »den Mächten und Gewalten in der Himmelswelt bekannt wird«, eine Aussage, die mit dem Blick auf die besonderen Verhältnisse der Empfänger des Briefes gemacht zu sein scheint. 6, 19 bittet der Apostel um das →Gebet der Gemeinde, damit er auch in Ketten seine Aufgabe erfülle, »offen (ἐν παρρησίᾳ) das Geheimnis des Evangeliums zu verkünden«. Das Evangelium ist die Kunde vom Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus, die Proklamation des offenbarten Geheimnisses. Wie die anderen Briefe betont auch der Epheserbrief den Gnadencharakter des Heilsratschlusses Gottes und der Offenbarung des Heilsgeheimnisses (z. B. 1, 7–9), seine Vorzeitlichkeit und Verborgenheit (3, 5.9.11), seine Offenbarung »jetzt«, in der Heilsgegenwart, an die Apostel (z. B. 1, 9f; 3, 5.10) und die Bekanntmachung der Offenbarung des Geheimnisses durch die apostolische Verkündigung, wobei der Apostel die Offenbarung an ihn (3, 2–7) und die Verkündigung des geoffenbarten Geheimnisses durch ihn (3, 8–12) besonders hervorhebt. – Mehrdeutig ist der Sinn von Geheimnis in 5, 32: »Dieses Geheimnis ist groß, ich sage aber in bezug auf Christus und die Kirche.« Es wird gedeutet auf das Geheimnis der Schriftstelle (Gn 2, 4) als solcher, auf das Geheimnis der →Ehe oder auf den in der Schriftstelle angedeuteten Vorgang (die eheliche Verbindung von Mann und Frau) als Symbol des Verhältnisses von Christus und Kirche. Für die letztgenannte Deutung als Christusgeheimnis spricht ihre Übereinstimmung mit den anderen Stellen, in denen vom Geheimnis die Rede ist.

c) In den *Pastoralbriefen* erscheint Geheimnis nur 1 Tim 3, 9.16. V. 9 heißt es, daß die Diakone das Geheimnis des Glaubens in einem reinen →Gewissen haben sollen. Die Kommentare sprechen von einem formelhaften Gebrauch des Ausdruckes und verstehen ihn in dem Sinne, daß der Glaube das von Gott geschenkte Geheimnis ist. Es ist jedoch zu überlegen, ob das Geheimnis nicht in dem besteht, was der Glaube verkündet, nämlich das eschatologische Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus. Doch bleibt auch beim erstgenannten Verständnis von Geheimnis die Beziehung zum Christusgeheimnis bestehen. Derselbe formelhafte Gebrauch liegt wohl auch V. 16 vor: »Und fürwahr, groß ist das Geheimnis der Religion (εὐσεβείας): Er wurde offenbart im Fleische, als gerecht erwiesen im Geiste (oder: durch den Geist), sichtbar gemacht den Engeln, verkündet unter den Völkern, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit.« Der Hymnus oder das Lied bezieht sich auf Jesus Christus und erweist das Geheimnis als Christusgeheimnis. Sein Inhalt ist, auch wenn die Ausdrücke Kreuz

oder Heil nicht genannt sind, das Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus; Geheimnis kann hier auch einen ekklesiologischen Aspekt haben (vgl. 3, 15).

3. In der *Apokalypse* bezeichnet Geheimnis den verborgenen Sinn der in den Visionen geschauten →Bilder und Gestalten (1, 20; 17.5.7), der dem Seher durch den himmlischen Christus (1, 17ff) oder durch den Offenbarungsengel (17, 7) offenbart wird. Durch die Offenbarung der Geheimnisse bzw. durch die Deutung der Zeitereignisse (→Zeit) als Geheimnisse, die alle in Beziehung zu dem sich vollendenden eschatologischen Christusgeheimnis stehen, soll bei den Gläubigen das Vertrauen auf Christus als den alleinigen Herrn gestärkt und die Bereitschaft zum Zeugnisgeben (→Zeugnis) trotz Verfolgung und Tötung bewahrt oder gesteigert werden.

G. Bornkamm, μυστήριον, in: ThW IV (1942), 809–834 (Lit.); K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg 1943, 308–342 (Lit.); R. Follet – K. Prümm, Mystères, in: DBS VI (1958), 1–225 (Lit.); K. Prümm, Mysterium, in: BW (1959), 573–603 (Lit.).

G. Richter

II. Theologisch

1. *Geschichtliche Vorbemerkungen.* Geheimnis *(mysterium)* findet sich infolge seiner biblischen Herkunft natürlich überall in der religiösen und theologischen Sprache des Christentums. Aber das Wort ist weder schon bei Thomas von Aquin noch z. B. bei Suarez ein eigentlicher theologischer Terminus technicus. Er hat zwar als solcher seit der Bestreitung des Semirationalismus und des deutschen Idealismus im 19. Jh einen Platz in der katholischen →Theologie und Fundamentaltheologie (vgl. D 1616, 1642, 1645, 1669ff, 1682, 1709, 1795f, 1816). Das Wort spielt aber weder bei Kant noch bei Hegel eine Rolle; es findet sich als Stichwort weder in Eislers »Wörterbuch der philosophischen Begriffe« noch in der »Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche«, noch in »Religion in Geschichte und Gegenwart«, noch im »Evangelischen Kirchenlexikon«, was alles doch nicht zufällig sein kann: Das Wort ist in der Philosophie (vgl. für M. Heidegger jedoch F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Freiburg-München 1961, 371) und Theologie noch kein zentraler Begriff geworden, zumal das biblische μυστήριον z. T. eher als *sacramentum* (→Sakrament) weitergewandert ist und sich auch auf diesem Weg begrifflich noch verengt hat. So sehr es eine große und sogar immer wieder zu häretischem Radikalismus neigende Geschichte einer *theologia negativa* gegeben hat, wenn sie auch in der Lehre von der seligen Anschauung Gottes höchstens eine negative Rolle spielt, so wird man doch sagen dürfen, daß der Begriff des »Geheimnisses« in der christlichen Theologie keine eindeutig sich fortentwickelnde Geschichte gehabt hat, außer vielleicht in dem Sinn, daß er immer mehr als die Bezeichnung für etwas verstanden wurde, was auf die *ratio*, den

intellectus, seine ihm eigenen *principia* (vgl. D 1816) bezogen wurde und dann das ist, was sich dem Anspruch dieser *ratio* nach Durchschauung, nach umgreifender Beherrschung und Aneignung entzieht, für immer oder vorläufig. Dabei wird *dieser* Anspruch der *ratio* (→Vernunft) als deren eigentliches Wesen verstanden, Erkenntnis also im Grunde begriffen als die Unterwerfung des Erkannten unter die apriorischen Gesetze des Erkennenden, die mit dessen Wesen identisch sind und von ihm in absoluter Identität und in ruhiger Selbstverständlichkeit als das eigene Wesen besessen werden. Das Geheimnis wird so als das Widersprüchliche zum eigenen eigentlichen Wesen des Menschen als *ratio* empfunden, gleichgültig, ob man sich mit dieser Grenze abfindet oder sie schließlich doch zu überwinden hofft. Man kann sich also darauf beschränken, die Gedankenmotive zu nennen, die in dieser christlichen Geschichte, ohne wirklich Geschichte zu sein, immer gegeben sind und die unter der Herrschaft des griechischen Erkenntnisideals der durchschauenden *ratio* stehen, auch dort noch, wo sie eigentlich darauf warten, diesen apriorischen Horizont des Verständnisses des Geheimnisses selbst zu entmachten.
Zunächst und alles andere doch im letzten tragend: *Gott* ist das Geheimnis, weil er »im unzugänglichen Licht« wohnt (1 Tim 6,16; →Gott; →Licht). Bei diesem Motiv schon verschlingen sich in einer fast unentwirrbaren Weise biblisch-christliche Erfahrung und hellenistische Theorie. Denn Gott ist dabei zunächst einmal (biblisch) Geheimnis, weil er die absolut freie, allein über sich selbst verfügende →Person ist und also in seinem Verhalten, in dem er sein Wesen selbst vollzieht und kundmacht, nur in der immer überraschenden, von keinem anderen Punkt her errechenbaren Erfahrung geschichtlicher Art bekannt werden kann, das Geheimnis also in der Personalität und Freiheit Gottes gründet und es in seiner Beziehung zum Menschen darum auch eine Geschichte hat, die die des freien Entziehens oder der enthüllenden Nähe Gottes und seines »Ratschlusses« als des Geheimnisses ist. Aber gleichzeitig ist (griechisch) Gott Geheimnis, weil er die unendliche Seinsfülle (→Sein) ist, die vom Menschen nicht umgriffen werden kann; er ist schlechthin das, was das nächtliche Auge der menschlichen Erkenntnis blendet, obwohl es νόησις νοήσεως und »wesenhafte Gnosis« (Evagrios Pontikos) ist. Hier ist das Geheimnis, das Gott ist, solches eigentlich nur vom Menschen her: Dieser ist der an sich geheimnislosen Helle Gottes nicht gewachsen, und diese aus der Endlichkeit der »Kreatur« oder aus dem an das einzelne Endliche verwiesenen Erkennen allein resultierende Geheimnishaftigkeit kann dann immer als das nach Kräften, wenn auch nur asymptotisch Aufzuhebende erscheinen, als die Negativität der Kreatürlichkeit und Endlichkeit, als das, was nur die Begrenzung dessen bildet, was die Kreatur sich als ihre Vollendung erhofft (→Schöpfung; →Zeit).
Die Idee, daß die Unbegreiflichkeit Gottes das selbst ist, an dem sich positiv die Seligkeit des Menschen vollzieht, und nicht nur deren Grenze, fehlt zwar nicht ganz. Das göttliche Dunkel beispielsweise,

in das der Mensch auf dem Weg seines Aufstiegs immer mehr eindringt, scheint bei Gregor von Nyssa wirklich der Inhalt der Seligkeit selbst zu sein. Aber im allgemeinen ist doch auch in der christlichen Geistesgeschichte die Nacht, die *theologia negativa*, nur entweder vorläufig und in der Seligkeit endgültig überwunden (→Eschatologie) oder eben dasjenige, was nur die Endlichkeit der kreatürlichen Seligkeit negativ bezeichnet. Wo die christliche Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, also vom Geheimnis, unter diesem Horizont eines λόγος – νοῦς – Begriffes gedacht wird, dessen Wesensvollendung, soweit sie eben möglich ist, die erobernde Durchschauung des Erkannten, die Identifizierung des Erkannten mit dem Erkennenden in dessen eigene Helle und Selbstverständlichkeit hinein ist, muß es immer wieder zu Versuchen, die nur schwer christlich abgewehrt werden können, kommen, diese *theologia negativa* doch noch zu überwinden und das Geheimnis aufzuheben, sei es in →Gnosis, sei es in der Aufhebung des religiösen Geheimnisses der →Offenbarung in ein »System« hinein, wie im Rationalismus, Semirationalismus und (anscheinend) im deutschen Idealismus, für den die →Religion »positiver«, autoritätsmäßig geglaubter Sätze nur die Vorstufe vor der absoluten »Vermittlung« aller Glaubenssätze durch die absolute Vernunft an und für sich selbst ist, sei es endlich in jenen Arten der →»Mystik«, die auf ein lichtes Identitätserlebnis mit dem Absoluten hintendieren, in dem das Geheimnis sich *entschleiert* (»ent-schließt«), um in einer γνῶσις οὐσιωδής aufzuhören, nicht aber sich offenbart, um nicht mehr übersehen werden zu können und als das endgültige und selige Geheimnis zu bleiben.

Für diese allgemeine Sachlage eines Vorverständnisses des christlichen Geheimnisses unter dem geheimnislosen griechischen Vernunftbegriff ist es bezeichnend, daß auch in den kirchenamtlichen Erklärungen und Verteidigungen der Unauflöslichkeit der christlichen Offenbarungsgeheimnisse durch die spekulative Vernunft diese Geheimnisse von vornherein im Plural gesehen werden (und darin kein Problem empfunden wird) und nur auf den Geheimnischarakter dieser christlichen Wahrheiten für die Vernunft des »Pilgers« in diesem Leben (D 1796), nicht auf das Geheimnis, das auch noch die Seligkeit bestimmt, reflektiert wird, obwohl als Einzelsatz (aber eben nicht als Verständnishorizont überhaupt) die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes auch in der unmittelbaren Gottesschau natürlich festgehalten wird (D 428, 1782).

2. *Systematische Überlegung*. a) Es muß (ohne daß dafür hier nochmals ein apriorisches, bis zu einem gewissen Grad mögliches Vorverständnis der endlichen Person in Geist [→Mensch] und →Freiheit als des Wesens des Geheimnisses und für das Geheimnis entwickelt werden kann, in welchem Vorverständnis sich dann Geheimnis und Vernunft ursprünglichst gegenseitig verständlich machten und Geheimnis nicht die negative Grenze für das Wesen der Vernunft wäre) vom christlichen Satz als einem Ausdruck der ursprünglichen religiösen

Erfahrung (des Menschen und der →Gnade, d. h. des Heilshandelns Gottes am Menschen) ausgegangen werden, daß Gott das Geheimnis ist und ewig bleibt, daß dieses Geheimnis in der aus Gnade verheißenen Vollendung des Menschen nicht aufhört, sondern endgültig und unverdrängbar aufgeht. Dieser Satz ist mit der Glaubenslehre (gegen die Eunomianer) von der »Inkomprehensibilität« Gottes auch in der unmittelbaren Gottesschau gegeben (D 428, 1782). Weil aber dieser Satz ein solcher von der Vollendung des ganzen Menschen ist, in der sein eigentliches Wesen zur letzten Gegebenheit kommt, darf er nicht als ein Satz innerhalb eines ihm eigentlich doch fremden Verständnishorizontes gelesen werden, sondern es muß ihm als dem Satz einer ursprünglichsten christlichen und biblischen (vgl. Röm 11, 33f; 1 Kor 2, 10f; Eph 3, 9f; Jo 1, 18; 1 Tim 1, 17; 6, 16) Grunderfahrung die Möglichkeit eingeräumt werden, sich als Grund des eigentlich christlichen Verständnishorizontes überhaupt auszuwirken.
Dann aber ergibt sich, daß die Vernunft nicht als die Fähigkeit der durchschauenden Abschaffung des Geheimnisses (wenigstens in asymptotischem Bemühen), sondern als die Fähigkeit des Geheimnisses schlechthin verstanden werden muß. Die Vollendung, in der sich das wahre Wesen des Geistes, der Vernunft allererst, wirklich enthüllt und zu seiner letzten Wahrheit kommt, ist die Unmittelbarkeit zum Geheimnis als solchem, als dem bleibenden, dem ursprünglichsten und eigentlichsten Inhalt der Seligkeit selbst, so daß von daher verstanden werden kann, wie →Paulus in einem wahren Sinn (nämlich der schlechthinnigen Übergabe an das bleibende Geheimnis) die πίστις (trotz 2 Kor 5, 7; D 530) zu den eschatologisch bleibenden Heilsgütern (→Glauben) und nicht zu den abzuschaffenden Mitteln des Heilserwerbs vorläufiger Art unter einer gewissen Rücksicht zählen kann (1 Kor 13, 13) und wie vielleicht in einem wahren Sinn Gott selbst als Geheimnis für sich selbst gedacht werden kann, insofern sein absoluter Selbstbesitz eben nicht in jener Weise des entlarvenden und unterwerfenden Umgreifens des Erkannten von »außen« her, sondern in der eines erkennenden und liebenden (nur in der Lehre von der immanenten →Trinität Gottes in der Positivität der Nichtidentität, die »Geheimnis« schafft, ganz zu würdigenden) Ausgehens aus dem nie eingeholten, d. h. nie abgeschafften Grund, der sich dennoch ganz gibt, gedacht werden muß.
Damit erweist sich der Begriff des Geheimnisses selbst als ein Geheimnis, da er nicht eigentlich ursprünglich als bloße Negativität vom Verstandenen und Durchschauten her, als Grenzbegriff zum begriffenen Begreifen verstanden werden kann, sondern immer in der transzendentalen Erfahrung des letzten Wesens des Geistes gegeben ist, als das unsagbare, nie überholbare Woraufhin des Geistes selbst, der sich durch diese seine Wesensbezogenheit auf das absolute Geheimnis hin selbst als Geheimnis erweist. Ferner würde eine solche Bestimmung des anthropologischen Verständnishorizontes von dem genannten Ansatzpunkt her von selbst ein genaueres Verständnis des Wesens der

ewigen Seligkeit und der ursprünglichen Einheit des Geistes in Erkenntnis und Freiheit samt der gegenseitigen Perichorese der beiden »Vermögen« ergeben: Die Erkenntnis kann sich am Geheimnis als ihrem bleibenden Gegenüber nur dadurch vollenden, daß sie sich in die → Liebe hinein »aufhebt«. Wenn Geist wesentlich und ursprünglich Transzendenz, diese aber die Eröffnetheit auf das Unendliche als solches und so wesentlich auf das Unbegreifliche ist, dann ist Geist wesentlich das Vermögen der Annahme des Unbegreiflichen als solchen, des *bleibenden* Geheimnisses als solchen. Damit erhält der Begriff aber auch eine spezifische Zuordnung zum religiösen Akt als solchem, in gleichem Sinn wie das Heilige, und es zeigt sich, daß das Geheimnis wegen der integralen Struktur dieses Aktes eine ursprüngliche Beziehung zum ganzen geistigen Wesen des Menschen in all seinen Dimensionen hat.
b) Von hier aus könnte dann erst eine Theologie der pluralen Glaubenswirklichkeiten und -wahrheiten als *der* Geheimnisse entwickelt werden. Eine Theologie des Geheimnisses ist ja nicht dann schon gegeben, wenn eine Glaubenswahrheit an den Ansprüchen der *natürlichen* Vernunft gemessen wird (→ Natur) und als durch sie nicht durchschaubar erklärt wird mit dem Zusatz, dies sei eben nicht möglich auf Erden, sondern ist erst dann gegeben, wenn das Geheimnis als wesentliche Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu Gott erkannt wird, so wie dieses innerhalb des christlichen Daseinsvollzugs unter dem begnadigenden Anruf Gottes von innen erfahren wird. Es könnte dabei zunächst durchaus von dem traditionellen Schulbegriff des Geheimnisses in der Fundamentaltheologie und der Dogmatik ausgegangen werden, demzufolge ein Geheimnis im strengsten Sinn des Wortes eine Wahrheit ist, die nur durch die Wortoffenbarung Gottes und anders nicht gewußt (also nicht aus der Welt erkannt, nicht an einem endlichen Geschöpflichen abgelesen) werden kann und auch nach einer solchen Offenbarung zwar einigermaßen verstanden werden kann, aber so sehr im Dunkel bleibt, daß die Vereinbarkeit der im Satz verwendeten Begriffe nicht positiv eingesehen, sondern nur negativ der Beweis einer Unvereinbarkeit dieser Begriffe abgewehrt werden kann. (Die Geheimnisse, die in einem weiteren Sinn solche sind: metaphysische Wahrheiten, die streng einsichtig, aber doch dunkel bleiben, freie Entschlüsse Gottes, die nur durch Gottes Offenbarung in ihrer Tatsächlichkeit gewußt, in ihrer Inhaltlichkeit aber »einsichtig« sind, brauchen uns hier nicht zu beschäftigen.) Von diesen *mysteria stricte dicta* müßte aber in einer eingehenderen Weise, als es gewöhnlich geschieht, erkenntnistheoretisch (besonders gegenüber einer modernen Sprachlogik und gegenüber den Einwänden einer positivistischen Logistik) gezeigt werden, daß solche Mysterien sinnvolle Sätze sein können, mit denen der Mensch einen verifizierbaren Sinn verbindet (allerdings in einer Sinnhaftigkeit, die nur dadurch nachgewiesen werden kann, daß einerseits die Verwiesenheit des Geistes auf das Geheimnis in transzendentaler Methode als Grund

der geistigen Existenz überhaupt aufgewiesen wird und andererseits die christlichen Mysterien als geoffenbarte Weisen des Gegebenseins eben dieses einen Geheimnisses verdeutlicht werden).
Es müßte weiter vor allem darauf reflektiert werden, *welche* Glaubenssätze als solche Mysterien im strengsten Sinn anzusprechen sind. Es würde sich dann zeigen, daß es deren nur drei absolut ursprüngliche gibt: das Mysterium der →Trinität, der →Inkarnation und der Selbstmitteilung Gottes in →Gnade und Glorie an die endliche geistige Kreatur, alle anderen Glaubenswahrheiten aber nur Mysterien sind, insofern sie an diesen drei Mysterien partizipieren. (Was die Schrift das eschatologische Christusmysterium nennt, ist ja das geschichtliche Ereignis dieser Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur in Inkarnation und Gnade als den beiden Formen einer solchen Selbstmitteilung.) Dann könnte gezeigt werden, *warum* eben diesen drei Grundbotschaften des Christentums der Charakter eines strengsten Geheimnisses zukommt: weil sie Gott als solchen selbst betreffen, also insofern nicht ein endliches Seiendes gemeint ist, dem ein entsprechendes »Bei-sich-Sein« endlicher Art zugeordnet werden kann, mit dem sich sein Sein deckt und also nicht unumgreiflich sein kann, sondern das absolute Sein Gottes selbst, das notwendig Geheimnis ist, entweder wie es in sich selbst ist (Trinität) oder wie es sich in sich selbst mitteilt (Inkarnation und ungeschaffene Gnade). Von da aus erscheinen dann die drei christlichen Geheimnisse im strengsten Sinn als das Geheimnis der absoluten Nähe Gottes in radikaler Selbstmitteilung, in der sich die innere positive Nichtidentität in Selbstmitteilung (göttliche Prozessionen) uns offenbart (Trinität) und mitteilt (Inkarnation und Gnade).

TH. GRANDERATH, Speculative Erörterung über die Möglichkeit von Mysterien und die Möglichkeit ihrer Offenbarung, in: ZKTh 10 (1886), 497–511. 595–602; M. CHOSSAT, Dieu (Connaissance naturelle de), in: DThC IV (1911), 756–874, besonders 824–872; H. DIECKMANN, De revelatione Christiana. Freiburg 1930, 188–212; A. MICHEL, Mystère, in: DThC X (1930), 2585–2599; E. PRZYWARA, Analogia entis. München 1932; E. VON IVÁNKA, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa, in: Scholastik 11 (1936), 163–195; H. U. VON BALTHASAR, Le mysterion d'Origène, in: RSR 26 (1936), 513–562; 27 (1937), 38–64; R. GARRIGOU-LAGRANGE, Der Sinn für das Geheimnis und das Helldunkel des Geistes. Paderborn 1937; H. U. VON BALTHASAR, Présence et pensée. La philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris 1942; A. M. HORVATH, Das Geheimnis und die natürlichen Erkenntnismittel, in: DTh 26 (1948), 205–220. 251–270. 435–452; A. BRUNNER, Glaube und Erkenntnis. München 1951; R. LEYS, L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse. Bruges 1951; M. J. SCHEEBEN, Die Mysterien des Christentums (hrsg. von J. HÖFER). Freiburg [2]1951; J. PIEPER, Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin. München 1953; W. VÖLKER, Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden 1955; H. CROUCEL, Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris 1956; M. HEIDEGGER, Der Satz vom Grund. Pfullingen [2]1958; K. RAHNER, Geheimnis, in: LThK IV ([2]1960), 593–597; K. RAHNER, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 51–99.

K. Rahner

V. RICHTER, Logik und Geheimnis, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 188–206; G. EBELING, Existenz zwischen Gott und Gott, in: ZThK 62 (1965), 86–113; DERS., Gott und Wort. Tübingen 1966; H. GOLLWITZER – W. WEISCHEDEL, Denken und Glauben. Stuttgart [2]1965; E. JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden. Tübingen 1965; K. RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal II. Einsiedeln 1966, 317–397; A. HALDER,

Aufklärung und Geheimnis. München 1967; J. B. LOTZ, Mythos – Logos – Mysterion. Ein philosophischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung, in: Der Mensch im Sein. Freiburg 1967, 467–484; G. EBELING, Profanität und Geheimnis, in: ZThK 65 (1968), 70–92; K. RAHNER, Geheimnis, in: SM II (1968), 189–196; J. SPLETT, Hegel und das Geheimnis, in: PhJ 76 (1968), 317–331.

GEHORSAM

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

Gehorchen heißt auf die Willensäußerung eines anderen hören (שמע, ἀκούειν, ὑπακούειν) und Antwort geben (ענה). Gehorsam ist Unterordnung (ὑποτάσσεσθαι) und Tat (ποιεῖν): Gn 22, 18; Ex 15, 26; 23, 22; Dt 5, 31–33; Is 1, 19; Jr 7, 13; Mt 7, 21; Mk 3, 35; Jo 12, 47; Röm 2, 13; Jak 1, 22.25.

1. Der Gehorsam nimmt in der Offenbarungsreligion eine zentrale Stellung ein.

a) *AT.* Der →Bund, mit dem das Verhältnis Gottes zu →Israel beschrieben wird, verlangt Gehorsam gegenüber den Bundessatzungen (Gn 17, 9f; Ex 24, 7f). Gehorsam ist die Bedingung für die Erfüllung der Bundesverheißungen (Ex 15, 26; Lv 20, 22ff; Dt 28, 1–14. 15–69). Im neuen und vollendeten Bund wird Gott selbst das →Gesetz in die →Herzen schreiben und den Gehorsamswillen schenken (Jr 31, 31–34; Ez 36, 26f; Is 59, 21). Die →Sittlichkeit besteht wesentlich im Gehorsam gegen den Willen Gottes, der sich im Offenbarungswort äußert. Die →Sünde wird als bewußte und verantwortliche Tat erfaßt, durch welche sich der →Mensch gegen die Autorität Gottes auflehnt, um selbstherrlich zu verfügen und Gottes Gabe in den Dienst des eigenen Ich zu stellen (Gn 3, 1–7; 1 Sam 15, 23.26). Gott verlangt ganze Hingabe (Os 9, 17). Am →Kult hat Gott nur Wohlgefallen, wenn er Ausdruck des Gehorsams ist (1 Sam 15, 22; Ps 40, 7–9; Jr 7, 21–28). Nach der deuteronomischen Geschichtsauffassung wird alles Geschehen auf willige Ausführung oder ungehorsame Mißachtung des göttlichen →Wortes zurückgeführt (Dt 1–4). Nach der Weisheitslehre sind Gottesfurcht und Halten der Gebote der ganze Mensch (Prd 12, 13).

b) *NT.* Die →Offenbarung durch →Jesus Christus hat die Bedeutung, die dem Gehorsam zukommt, noch verstärkt. Jesu →Verkündigung des Reiches Gottes vollendet den Gehorsam. Die Heiligung des göttlichen Namens, der Anbruch der Gottesherrschaft und die Erfüllung des göttlichen Willens »im Himmel wie auf Erden« sind eins (Mt 6, 9–13). Einlaßbedingung ins →Reich Gottes ist die Erfüllung des Gesetzes, wie es Jesus verkündet und auslegt (Mt 5, 21–48). Die Vollendung der Gottesherrschaft ist dann gegeben, wenn Gott alles unterworfen ist, so daß Gott alles in allem ist (1 Kor 15, 28). Weil die Herr-

schaft Gottes durch Jesus anhebt, wird der Gehorsam gegen Gott in der Verkündigung der Basileia zum Gehorsam gegen Jesus. Ihm gehorchen die Dämonen (Mk 1, 24ff; 5, 12), die Krankheiten und selbst der →Tod (Mk 5, 41; →Zeichen I). Er ruft in seine persönliche →Nachfolge und verlangt von seinen Jüngern die Hingabe ihres Willens an den seinen (Mk 8, 34–38). Die wahren Jünger Christi vollziehen den Willen des Vaters (Mt 7, 21; Mk 3, 31–35).
Jesus stellt sein eigenes Leben unter den Gehorsam. Er sagt Ja zum Wohlgefallen Gottes (Mt 11, 25f), erfüllt in allem das Gesetz (Mt 5, 17; vgl. Lk 2, 49; 4, 16; Jo 2, 13; 10, 22f; Mk 11, 11; Mt 17, 24ff) und weiß sein Leben vom »Muß« des göttlichen Willens, wie er sich in der Schrift ausspricht, bestimmt (Mt 26, 52ff; 9, 22; 13, 33; 24, 26.44). In der Versuchung, durch die Jesus vor die →Entscheidung gestellt ist, wie er seine messianische Sendung erfüllen will, entscheidet er sich aus Gehorsam nicht für den Weg, den ihm →Satan anbietet, sondern für den Vater (Mt 4, 1–11). Durch →Petrus vom Weg des Leidens abgehalten, spricht Jesus als seine Entscheidung aus, daß er nicht Menschenworte, sondern Gottes Wort zu erfüllen habe (Mk 8, 33). Am Ölberg ergreift er das →Leiden in Gehorsam gegen den Willen des Vaters (Mt 26, 39.42). Lukas stellt – vielleicht nicht unabhängig von →Paulus (Gal 4, 4) – die Kindheitsgeschichte Jesu unter den Gehorsam gegen den Befehl des Augustus (2, 1ff), die Vorschriften des mosaischen Gesetzes (2, 21ff.41) und den Willen seiner Eltern (2, 51). In den Einsetzungsworten der →Eucharistie, die zugleich Deutung des Lebenswerkes Jesu und seiner Lebenshingabe sind, fließen die großen Ideen der atl. →Heilsgeschichte zusammen und sehen in der gehorsamen Lebenshingabe Jesu als Lösepreis für die Vielen ihre Vollendung (Mt 26, 28; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25; vgl. Lk 22, 26f; Mk 10, 45; →Erlösung; →Sühne; →Stellvertretung).
Die *ntl. Theologie* teilt dem Gehorsam Jesu, den die →Tradition aus seinem geschichtlichen Leben kennt, in der Heilsgeschichte sowie im Heilsgeschehen eine hervorragende Stellung zu. Schon in dem wahrscheinlich vorpaulinischen Abendmahlshymnus (Phil 2, 6–11) wird Jesu Leben und Sterben als Gehorsam gedeutet; dieser Gehorsam ist die heilsgeschichtliche Grundlage für die Erhöhung zum Kyrios Jesus Christus (Phil 2, 11). Paulus sieht die →Inkarnation im Licht des Gehorsams (Gal 4, 4). Jesus steht unter dem Gesetz, damit er die befreie, die unter dem Gesetz stehen. →Adams Ungehorsam hat Unheil über die Menschen gebracht, die Gehorsamstat Jesu, sein Tod, ist die Ursache des Heils (Röm 5, 19). Die Aneignung des →Heils durch den Menschen geschieht durch den »Glaubensgehorsam« (Röm 1, 5). Der →Glaube ist Gehorsam gegen die Verkündigung der Heilsbotschaft (Röm 10, 16; 2 Kor 7, 15; 2 Thess 1, 8). Das Ziel des apostolischen Kerygma ist der Gehorsam der Heiden (Röm 15, 18), das Gefangennehmen jeden Gedankens in den Gehorsam Christi (2 Kor 10, 5). Der Christ ist der Mensch, der dem →Evangelium unseres Herrn Jesus Christus gehorsam ist (2 Thess 1, 8), der der →Wahrheit gehorcht

(Röm 2, 8; Gal 5, 7), der Gott im Gehorsam seines →Bekenntnisses zum Evangelium des Christus verherrlicht (2 Kor 9, 13). Die Christen sind Kinder des Gehorsams (vgl. 1 Petr 1, 14.22), von ihm getragen und bestimmt (Phil 2, 12).

Der Verfasser des Hebräerbriefes, der eine ermattete Gemeinde zu intensivem religiösem Leben führen will, gibt dem Gehorsam besonderes Gewicht, weil Bekehrung (→Umkehr) und Gehorsam zusammenhängen. Jesus wird als Hoherpriester gezeichnet. Seine Menschwerdung ist als Akt des Gehorsams beschrieben (10, 5–10; vgl. Ps 40, 7). Der Gehorsam seiner Leidensannahme ist der Weg zum →Priestertum »nach der Ordnung des Melchisedech«, zum vollendeten ewigen Priestertum (5, 7–10). In der Selbsthingabe vollzieht er sein Opfer (9, 14). Durch den Akt des Gehorsams wird Jesus →Mittler und Garant des Neuen Bundes und bringt das Heil denen, die ihm gehorchen (5, 9). Ungehorsam zieht Verderben nach sich (2, 2). Das in die Sabbatruhe Gottes wandernde Gottesvolk muß ein dem Wort Gottes gehorsames Volk sein (4, 9). Das Evangelium, das Gehorsam verlangt, will die ansprechen, die durch Glauben gehorchen (4, 3). Das Ziel wird durch Ungehorsam verfehlt (4, 6.11).

In der *johanneischen Theologie* wird Jesus als Offenbarer der Wahrheit, als Spender des →Lebens, des →Lichtes, der Liebe, als →Epiphanie Gottes dargestellt. Dies geschieht in Szenen und Worten, die Jesus gleiche Würde und gleiches Recht wie Gott zuschreiben (3, 35; 5, 21. 22.26; 17, 2), aber auch in solchen, die betont vom Gehorsam Jesu gegen den Vater sprechen. Jesus ist gekommen, um den Willen des Vaters zu tun (4, 34; 6, 38). Er spricht nicht nur aus sich, sondern im Gehorsam gegen den Auftrag des Vaters (9, 4; 10, 18; 12, 49; 15, 10; 17, 4). Die Liebe zum Vater erweist Jesus dadurch, daß er im Gehorsam das Leiden auf sich nimmt (14, 31). Die Jünger Jesu sollen wie er selbst die Gebote des Vaters erfüllen (15, 10); durch diesen Gehorsam erlangen sie das Heil (14, 15.23).

2. *Gehorsam gegen Gott.* Alle Epochen der biblischen Religion zeigen einen gemeinsamen Grundzug: die alles zurückdrängende Inanspruchnahme des Willens durch Gott. Die Beweggründe für die Erfüllung des göttlichen Willens im Gehorsam des Menschen sind die Heilsgeschehnisse und Heilsworte der Offenbarung Gottes. Der zentrale Motivgedanke im AT ist die Heilstat der Befreiung aus Ägypten und der Sinaibund (Ex 20, 2; Dt 4, 1–8; 10, 12–21; oft bei den Propheten; vgl. P. Heinisch, Theologie des AT, 147; W. Eichrodt, Theologie des AT III, 73–81). Jesu Verkündigung der Herrschaft Gottes gibt dem Gedanken der sich offenbarenden →Liebe Gottes besonderen Raum (Zusammenfassung aller Gebote im Gebot der Liebe: Mt 22, 34–40; vgl. Röm 13, 10; Gal 5, 14). Der beherrschende Motivgedanke in der paulinischen Ethik ist die durch Jesu Kreuzestod empfangene Liebe Gottes. Gott steht nicht mehr vor dem Menschen nur als der Befehlende, sondern als der die gehorsame Bereitschaft des Menschen Erfüllende. Für Johannes, der das Wesen Gottes als Liebe umschreibt,

(1 Jo 4,8), ist Gehorsam Äußerung und Tat der Liebe (Jo 14,21; 15,10).
Daß Gott seinen Willen durch das Gesetz kundgibt, dessen Größe nach dem Exil immer mehr bewundert wurde (Ps 119; Sir 32,10f), birgt die Gefahr in sich, daß das Gesetz gleichsam als isolierte Größe sich zwischen Gott und die Menschen schiebt. Jesu Kampf gegen die legalistische Gesetzesauffassung befreite die Gehorsamsforderung des Gesetzes aus dem zeitgenössischen Formalismus (vgl. etwa Mk 2,27; Lk 14,1), verlangte Gehorsamsgesinnung im →Gewissen (Mt 15,1–20), vertiefte das persönliche Verhältnis zu Gott (Mt 6,9f; Mk 14,36), intensivierte und konkretisierte den Gehorsam gegen Gott in der Nachfolge Jesu.
3. *Gehorsam gegen Menschen.* Die Bibel spricht meist vom Gehorsam gegen Gott, kennt aber auch den Gehorsam gegen Menschen. Die Familiengemeinschaft verlangt Gehorsam der Frau gegen den Mann (Eph 5,22; Kol 3,18; 1 Petr 3,1), der Kinder gegen die Eltern (Dt 21, 18–21). Ungehorsam der Kinder ist Verfehlung gegen das vierte Gebot (Ex 20,12; vgl. Gn 28,7; Spr 6,20–23) und Gegenstand der Lasterkataloge in den paulinischen Schriften (Röm 1,30; Eph 6,1ff; 2Tim 3,2). Die Sklaven sollen ihren Herren gehorchen (Eph 6,5; Kol 3,22; Tit 2,9; 1 Petr 2,18). Die Haustafeln, die in die apostolischen Schriften aufgenommen sind, bauen die Familienordnung auf den Gehorsam (»Unterordnung«) auf.
Der Gehorsam gegen Menschen wird stets *in Beziehung auf Gott* gesehen. Die Eltern sind Stellvertreter Gottes. Das vierte Gebot hat die Verheißung des Bundesgehorsams (Ex 20,12; Sir 3,1–24). Paulus gebietet Unterwerfung unter die Autorität der Familie »im Herrn«, im Gedenken an den erhöhten Herrn, der Gottes Macht hat (Eph 5,22; Kol 3,18; Eph 6,1; Kol 3,20; Eph 6,5; Kol 3,22). Königen und Priestern ist Gehorsam zu erweisen, weil sie von Gott bestellte Organe sind (Dt 17,12; 1 Sam 12,13f). In der religiösen Begründung hat der Gehorsam gegen Menschen Kraft und Begrenzung. Jesus gehorcht im Widerstreit gegen die Eltern dem himmlischen Vater (Lk 2,48; Jo 2,4; Mt 12,46–48). Jesus verlangt in erlaubten Dingen Gehorsam auch gegen eine Autorität, die zum Tadel herausfordert (Mt 23,3); er tadelt sie, predigt aber nicht Revolution (Mt 23,2f.13–36; Lk 13,32).
4. *Gehorsam gegen den Staat.* Nach biblischem Denken gilt der →Staat, auch der heidnische Staat, als Anordnung Gottes. Als Schöpfer und Herr der Geschichte verfügt Gott über Könige und Völker (Jr 5,15ff; 21,4–7; Is 45,1). Alle Obrigkeit geht deshalb auf Gott zurück (Weish 6,3; Sir 17,17; Jo 19,11; Röm 13,1f). Der Staat ist »göttliche Schöpfung und Setzung unter Menschen« (1 Petr 2,13); er ist Diener Gottes mit der Aufgabe, das menschliche Zusammenleben in Ordnung zu halten (Röm 13,4; 1 Tim 2,2). Den äußersten Gegensatz zu diesen Äußerungen stellt die Apokalypse dar, in der das römische Imperium als Werk Satans erscheint (Apk 13f; 1 Petr 5,13). Beide Auffassungen

sind nicht unbedingt unvereinbar; denn die Apokalypse spricht nicht vom Staat als solchem, sondern von dem sich selbst vergötzenden Staat, der seine Kompetenz überschreitet und Gott entthront, um sich im Kaiserkult an seine Stelle zu setzen. – Die Richtung, in der das Verhalten der Urkirche gegen die staatliche Autorität geregelt wird, ist durch die Entscheidung Jesu in der Frage der Kopfsteuer gewiesen (Mk 12,13–17). Der staatlichen Obrigkeit, gleichgültig wer und wie sie ist, muß Gehorsam geleistet werden (vgl. Röm 13,1; Tit 3,1; 1 Petr 2,13f). Dieser Gehorsam ist Wille Gottes, der im Gewissen verpflichtet (1 Petr 2,15; Röm 13,5), so daß jener, welcher den rechtmäßigen Anordnungen der staatlichen Obrigkeit Widerstand leistet, auch dem Willen Gottes widerstrebt (Röm 13,2).
Die Forderung der staatlichen Obrigkeit findet an Gottes Forderung Maß und Grenze. Jesus schärft die Pflicht gegenüber Gott als die höhere ein (Mk 12,17; 1 Petr 2,17). Im Widerspruch zwischen der Forderung Gottes und der staatlichen Gewalt muß Gottes Wille erfüllt werden (Ex 1,15–20; 2 Makk 7,1f; Apg 4,19; 5,29). Das Unrecht, das der Christ durch den Staat erfährt, muß er ertragen, wie es auch Christus ertragen hat (1 Petr 3,14.17; 4,12–19). Doch kann die Anordnung Gottes durch menschliche Satzungen nicht außer Kraft gesetzt werden.

G. Kittel, παρακούω, παρακοή, in: ThW I (1933), 224–225; O. Kuss, Der Begriff des Gehorsams im Neuen Testament, in: ThGl 27 (1935), 695–702; E. Kalt, Gehorsam, in: Biblisches Reallexikon (^{2}1938), 618–623; K. H. Schelkle, Jerusalem und Rom im Neuen Testament, in: ThGl 41 (1950), 77–119; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. München 1954, 74–79. 163–170; L. Goppelt, Der Staat in der Sicht des Neuen Testaments, in: Macht und Recht (hrsg. von H. Dombois und E. Wilkens). Berlin 1956, 9–21; J. Grotz, Der Gehorsam Christi, in: GuL 29 (1956), 2–11; L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. München 1956; K. Goldammer – F. K. Schumann, Gehorsam, in: RGG II (^{3}1958), 1263–1265; L. Nieder – L. Berg – H. Lenhardt – S. Mayer – G. Fischer, Gehorsam, in: LThK IV (^{2}1960), 601–606.

A. Stöger

K. H. Schelkle, Sittlichkeit als Gehorsam gegen das Wort Gottes, in: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966, 145–161.

II. Theologisch

1. *Begriff des Gehorsams.* Gehorsam ist die Bereitschaft des Willens, sich den gebietenden Anordnungen der rechtmäßigen Autorität in Gesinnung und Tat (bzw. Unterlassung) anzugleichen. Der einzelne Gehorsamsakt zielt auf die innere Annahme (Anpassung des Willens) und äußere Durchführung einer einzelnen Anordnung.
Gehorsam im weiteren (materiellen) Sinne bekundet sich bei der Erfüllung jeder gebotenen, religiös-sittlichen Weisung (→Gesetz), solange das Gute um seines Eigensinnes und nicht wegen des Befehls verwirklicht wird. Dieser allgemeine Gehorsam trägt indes noch nicht das Gepräge einer besonderen →Tugend. Der hier in Frage stehende *formelle* Gehorsam hat die autoritative Anordnung zum Beweggrund.

Der Wille des Untergebenen wird bewegt, weil der Vorgesetzte es befohlen hat. Der kundgetane Wille der Autorität wirkt sich im Gehorchenden als Impuls einer weiter greifenden Bewegung aus, die darauf zielt, den im Befehl beschlossenen Entwurf zu verwirklichen. Der Eigenwert des Befohlenen kann dabei mitschwingen; für die reine Gestalt des Gehorsams genügt es aber, diese Werte nur einschlußweise zu bejahen. Der Gehorsam erfordert daher – ähnlich wie der →Glaube – nicht unmittelbare Einsicht in Sinn und Eigenwert des Gebotenen, er stützt sich vielmehr darauf, daß es sinnvoll und gut ist, sich der sittlich ausgewiesenen Autorität zu fügen. So ist der »reine« Gehorsam in Hinsicht auf die Werte des Befohlenen blind, bezüglich der Einsicht in die sittlich fundierte Anordnungsbefugnis aber sehend. Ohne diese letzterwähnte Voraussetzung würde aus dem Gehorsam abwegige Gefügigkeit beim Nachgeben (angesichts von Drohungen), Kadavergehorsam (Verzicht auf die verpflichtende personale Eigeninitiative und Verantwortung), rein äußere »Folgsamkeit« oder knechtische Unterwürfigkeit. Durch die Erkenntnis des Befehlsrechtes wird der Gehorsam zu einem eigenverantwortlichen sittlichen Tun (Röm 13,2; Tit 3,1).

2. *Grund des Gehorsams.* Worin gründet die den Gehorsam rechtfertigende Befehlsbefugnis der Autorität? Thomas von Aquin erklärt, daß es eine in die gottgegründete Naturordnung (→Natur; →Ordnung; →Schöpfung) eingeschriebene Verpflichtung sei, den Vorgesetzten zu gehorchen (S.th. II,II,104,1). Der Mensch ist von Hause aus nicht einsamer Individualist, vielmehr hat ihn Gott durch eingesenkte Wesensneigungen und Fähigkeiten an die →Gemeinschaft verwiesen, deren Gemeinwohl durch den Gehorsam gegenüber den Weisungen der Autorität verbürgt wird. Die auf Realisierung menschlichen Gemeinwohls zielenden Vernunftanordnungen der Leiter der Sozietät legen gesetzliche Bindung auf, deren Reflex der Gehorsam ist (→Staat). Er erweist sich damit als Willigkeit, dem Gemeinschaftsganzen auf Grund der Anordnung der Autorität das zu geben, was es nach dem Entwurfe Gottes fordern darf (→Gerechtigkeit). Weil der Schöpfer den einzelnen (auch) auf die Gemeinschaft hingeordnet hat, soll der einzelne sich auch in diese frei einfügen. Da er wesenhaft auch Glied der Gemeinschaft ist, gehört es zu seiner Vollendung, sich durch die »höhere Kraft« (Autorität) auf das ihm zugeordnete Ganze hin formen zu lassen. Dieser Gestaltungsimpuls geht von den Vorgesetzten aus und will vom Untergebenen (Glied) personal (→Person) aufgenommen werden. Ohne die Bereitschaft zum *Hinhorchen* (damit hängt Gehorsam etymologisch zusammen) auf die autoritative Weisung und die Neigung, ihr den eigenen Willen anzupassen, würde das Gemeinschaftsleben in Anarchie ausarten und der einzelne in der Enge seines isolierten Ich verkümmern. Diese Gehorsamsbindung innerhalb der von der Natur (und →Gnade) vorgezeichneten (sog. notwendigen) Gesellschaften wie →Staat, Familie (→Kirche) gehört wesenhaft zum Menschen und ergibt sich nicht erst als Frucht freiwilliger Selbst-

bindung eines zunächst absolut ungebundenen Ich, wie Hobbes und Rousseau meinten. Der auf vertraglicher Selbstbindung fußende Gehorsam für einen bestimmten, von freien Vereinigungen zu regelnden Bereich ist als hypothetischer Gehorsam, nicht als absoluter im vollen, natürlichen Sinne zu betrachten. Wer *nur* derart bedingten Gehorsam in Staat und Familie zugesteht, verkennt die metaphysische Tiefe des echten, absoluten Gehorsams. Dieser metaphysisch fundierte Gehorsam als personale Einfügung des einzelnen in die gottgegründete Ordnung des übergeordneten Ganzen ist eine Haltung reifer Erwachsener. Er beruht also nicht wie der kindliche Gehorsam auf einem Erziehungs- und Abhängigkeitsverhältnis, in dem ein noch unselbständiges, nicht über sich verfügendes Wesen in *allem*, auch in den der Weisung der gesellschaftlichen Autorität entzogenen, urpersonalen Bereichen des Glaubens und der Gewissensentscheidung (→Gewissen) zum rechten Verhalten Gott, sich selbst und den Nächsten gegenüber angeleitet wird (Eph 6, 1; Kol 3, 20). Der naive Gehorsam des Kindes ist nicht das Modell des sozialen Gehorsams. Dieser setzt reife, in voller Eigenverantwortung stehende Persönlichkeiten voraus. Nur Unmündigen gegenüber besitzen Erzieher eine prinzipielle Autorität, den (heranwachsenden und) erwachsenen Kindern gegenüber dagegen (in stets zunehmendem Maße) nur noch eine soziale, die in den Notwendigkeiten des familiären Gemeinwohls, nicht in Erfordernissen der Individualerziehung begründet ist (→Erziehung). Sie gründet in dem Gemeinwohl, nicht im Privatwohl des Zöglings. Prinzipielle Autorität muß sich daher mit zunehmender Reife des Zöglings überflüssig zu machen suchen, während die soziale (absolute) Autorität die entfaltete Person in Bindung nimmt.

3. *Grenze des Gehorsams.* Da das Gesellschaftsganze den einzelnen niemals in seiner personalen Eigenständigkeit antasten darf, hat der soziale Gehorsam auch seine natürlichen Grenzen. Er ist nach der Art der Autorität abgestuft und eingeengt (S. th. II, II, 104,5). Das den Leitern der Sozietät aufgetragene Gemeinwohl ist nicht nur der Grund, sondern auch die Grenze obrigkeitlicher Befugnis in Staat, Familie und Kirche. Menschliche Autorität darf immer nur im Rahmen ihres Auftrages befehlen. Gottes Autorität allein ist universal. Die ihr gebührende, allseitige und bedingungslose Gehorsamshingabe hat →Jesus Christus vorgelebt (Phil 2, 8; Lk 2, 49; 22, 42; Jo 4, 34) und gelehrt (Mt 6, 10; Mk 3, 35). Daher müssen auch alle Gehorsam erheischenden menschlichen Weisungen mit Gottes autoritativer Anordnung übereinstimmen. »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5, 29). Im Zweifelsfalle darf man sich für die Rechtmäßigkeit der autoritativen Anordnung entscheiden, es sei denn, daß die betreffende Autorität in bestimmten Weisungsbereichen grundsätzliches Mißtrauen verdient.

Die Determinierungsgewalt menschlicher Autorität erstreckt sich nur auf die Auswahl der Mittel zum unverrückbar feststehenden und bereits vorgegebenen Ziel des gesellschaftlichen Lebens. Dabei ist eine

Abstimmung des einzelnen auf die Erfordernisse des Ganzen vonnöten. Dem einzelnen wird damit der Verzicht auf eine andere, in sich auch nützliche oder gute Art der Verwirklichung auferlegt. Der persönlichen Reife und Sachkenntnis entsprechend ist auch, ohne daß die Grundhaltung des Gehorsams darunter leiden dürfte, Kritik an der Zweckmäßigkeit des Gebotenen angebracht, besonders wenn Vorgesetzte die Erfahrungen und Kenntnisse der Fachexperten bei der Rechtsfindung nicht hinreichend zu Rate gezogen haben. Wenn auch der Gehorsam auf der Willigkeit, sich autoritativen Anordnungen anzupassen, beruht, betont die katholische Sittlichkeitslehre mit Thomas von Aquin gegen den Nominalismus, daß das die Gehorsamspflicht erzeugende Gesetz sich durch Übereinstimmung mit den sittlichen Normen, durch inhaltliche Gerechtigkeit, Bedeutsamkeit für das Gemeinschaftsleben und Erfüllbarkeit als Vernunftanordnung ausweisen muß. Die Einsicht in die Werte erleichtert den Gehorsam. Unverzichtbar ist auch dem »reinen« Gehorsam die Prüfung, ob eine Anordnung nicht etwa der Ordnung Gottes widerstreitet. Dann dürfte sie nicht erfüllt werden, eventuell wäre Widerstand berechtigt.

4. *Bewertung des Gehorsams.* Mit Recht wird Gehorsam als Fügsamkeit des Willens gegenüber Gott von der Hl. Schrift (1 Sam 15,22) und Tradition (z.B. bei Gregor dem Großen, Mor. 35,14, n. 28. PL 76, 765) hoch geschätzt. Spekulativ steht er an der Spitze der moralischen Tugenden, weil er alle anderen, sittlich wertvollen Akte gebietet und weil der Gehorchende um Gottes Willen den kostbarsten Eigenbesitz, seinen Willen, opfert (S. th. II, II, 104, 3; 186, 5 ad 5). Darüber hinaus steht der Gehorsam der →Liebe nahe, die ja die Gleichförmigkeit der Willen bewirkt. Umgekehrt findet die Abwendung von Gott im formellen Ungehorsam ihren widerwärtigsten Ausdruck. Materieller Ungehorsam ist ein Umstand jeder →Sünde, bei der das höhere Gut um eines Scheingutes willen preisgegeben wird, ohne daß aber das Verbot bzw. Gebot als solches zum Widerspruch antreibt *(aversio per consequens)*. Im Zusammenhang damit erhebt sich die Frage, wie das Verhalten eines rein innerweltlich denkenden, überzeugten Atheisten zu beurteilen ist, für den der Ungehorsam gegen Gott nicht mehr als Umstand seines ihm durchaus zum Bewußtsein kommenden Versagens auftritt. Bedeutende Vertreter der alten Jesuitenschule wie Franz Suarez und De Lugo haben in der Doktrin von der »philosophischen Sünde« eine Lösung gesucht, der heute wiederum größere Aktualität zukommen dürfte. Auch beim Theisten scheint es nur der mangelnden Aktmächtigkeit, d.h. der gedanklichen Inkonsequenz, zuzuschreiben zu sein, daß es eine ihrem Objekt nach läßliche Sünde geben kann. Nach der üblichen Darstellung handelt es sich dabei um einen bewußten und gewollten Ungehorsam gegen Gottes Anordnung in geringer Sache. Offensichtlich ermangelt ihm aber der Charakter der tödlichen Verfehlung nur deswegen, weil es dem Sünder doch irgendwie aktuell entgeht, daß *Gott* hinter der Anordnung steht. Denn ein bewußtes Handeln *gegen* Gott, auch in geringer

Materie, wäre ein schwerer Frevel. Das Gesagte gilt für den Gehorsam in der Welt (Staat, Ehe, Familie) und in der Kirche.

5. *Gehorsam in der Ehe.* In der → Ehe, der kleinsten Zelle der menschlichen Gesellschaft, sind beide Gatten dem Ehewohl verpflichtet, aber der Mann als der mehr nach außen Gerichtete ist (normalerweise, d.h. seiner ideellen Bestimmung, nicht immer der Wirklichkeit nach) Träger der Autorität; er ist »Haupt« (Eph 5,23; Kol 3,18; Enzyklika Casti Connubii n. 26–28). Der männlichen Leitungsgewalt entspricht die Gehorsamspflicht der Frau, wenn vernunftgemäß befohlen wird. Die Gehorsamspflicht ruht also auf den Voraussetzungen, die die Anordnung vernunftgemäß erscheinen lassen. Die männliche Weisung darf sich nur auf ein gemeinsames, *praktisches* Vorgehen und nicht auf Glaubens- und Gewissensfragen richten. Das Mitspracherecht der Frau bei der »Rechtsfindung« (Überlegung dessen, was zum Wohle der Familie anzuordnen ist) muß nach dem Maße ihrer Zuständigkeit und Sachkenntnis berücksichtigt werden. Überhaupt muß jedes *formelle* Befehlen begründet sein; normalerweise soll der Mann die Familie virtuell leiten. Die Frau darf erwarten, daß ihr die persönliche Gestaltung des Befohlenen anheimgestellt wird, wie auch ihr subsidiäres Leitungsrecht Beachtung fordert. Ob das dem Mann seiner ideellen Bestimmung nach zustehende Leitungsrecht im bürgerlichen Recht statuiert, d.h. mit staatlichem Rechtsschutz ausgestattet werden soll, ist eine andere Frage, deren Beantwortung davon abhängt, wie weit die Ehemänner heute ihrer idealen Bestimmung als Gatten und Väter tatsächlich entsprechen. Die bürgerliche Gleichberechtigung der Frau erleichtert jedenfalls in vielen Fällen die Inanspruchnahme des subsidiären Leitungsrechts der Frau beim Versagen bzw. bei Interesselosigkeit des Mannes.

6. *Gehorsam im kirchlichen und im Ordensleben.* In dem von dem Gelübde des Gehorsams geprägten *Ordensleben* (→ Mönchtum) sowie im Bereiche des kirchlichen Gehorsams stellen sich heute neue Fragen. Die Tatsache, daß infolge der fortschreitenden Differenzierung der Lebensbereiche und Arbeitsgebiete die Untergebenen in ihrem Fachbereich den Vorgesetzten oft überlegen sind, begründet keine Auflösung des Gehorsams. Sie verpflichtet aber die Oberen zu einer gewissenhaften, gutachtlich gestützten »Rechtsfindung«, den Untergebenen aber bei größerer Unabhängigkeit im einzelnen zu um so bewußterer Verwurzelung in der Grundhaltung des Gehorsams. Eine Gehorsam erheischende Befehlsgewalt, die alle Einzelinitiativen der Untergebenen beherrschen oder verwalten wollte, müßte notwendig zur unerträglichen Anmaßung werden. Ihre Frucht wäre Verödung des Gemeinschaftslebens und Verkümmerung des einzelnen Religiosen.

Oft wird heute das erleuchtete Befehlen schwieriger als das Gehorchen sein, gilt es doch immer, in dem Befehl die schöpferische Eigeninitiative, die Sonderbegabung, die innere Führung, die Anregung der Gnade, die Erfordernisse der Situation und das Gemeinwohl so zu

berücksichtigen, daß der Untergebene, aufs Ganze gesehen, mit seiner spezifischen Begabung das Gemeinschaftsleben und die Gemeinschaftsziele in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht optimal befruchtet. Mit Recht sieht K. Rahner im Ordensgehorsam mehr die grundsätzliche Bindung an die Daseinsform des »Lebens vor Gott in der Kirche« als die Bindung an Einzelanordnungen, obwohl die zweite aus der ersten folgt. Auch im Ordensleben soll und darf »das formale Gehorchen als solches nicht kanonisiert werden« (K. Rahner). Bei offensichtlich unzweckmäßigen Anordnungen werden der Gedanke an den Wert und die Bedeutung des Gehorsams in sich, die gläubigvertrauende Hingabe an die rational nicht zu durchleuchtenden Möglichkeiten Gottes (1 Kor 1,25) sowie die Anerkennung der eigenen Befangenheit und Einseitigkeit einen religiös fruchtbaren und daher letztlich befreienden Gehorsam ermöglichen.

R. Bernard, Notes explicatives zu S. th. II, II, q. 104, in: Somme théologique. Les vertus sociales. Paris 1954, 403–409; W. Heinen, Phänomenologie und Ethos des Gehorsams, in: Lebendiges Zeugnis (1954), 23–38; J. Hirschmann, Gehorsam in der Welt, in: GuL 29 (1956), 39–45; J. Loosen, Der Gehorsam in heilstheologischer Sicht, in: GuL 29 (1956), 21–27; K. Rahner, Eine ignatianische Grundhaltung, in: StdZ 158 (1956), 253–267; G. Soballa, Gehorsam und personale Vollkommenheit, in: GuL 29 (1956), 28–35; G. Trapp, Gedanken zur Psychologie des religiösen Gehorsams, in: GuL 29 (1956), 36–39; F. Wulf, Gehorsam gegenüber der Führung durch den Hl. Geist, in: GuL 29 (1956), 48–56; F. Wulf, Krise und Problematik des kirchlichen und religiösen Gehorsams heute, in: GuL 29 (1956), 12–20; F. Scholz, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde. Freiburg 1957, 211–282; F. Scholz, Hat der Mann das letzte Wort in der Ehe?, in: Königsteiner Blätter 6 (1960), 5–10. 40–49.

F. Scholz

F. März, Hören, Gehorchen und personale Existenz. München 1962; A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Einsiedeln 1964 (Lit.); J. Leclercq, L'obéissance, éducatrice de la liberté dans la tradition monastique, in: La liberté religieuse. Paris 1965, 55–85; H. Beintker, Zur Vollmacht der ethischen Forderung des Gehorsams, in: ThLZ 91 (1966), 241–254; I. Hausherr, L'obéissance religieuse. Toulouse 1966; H. Krauss, Der Gehorsam gegenüber Menschen in den Ordenssatzungen, in: GuL 39 (1966), 252–264; A. Müller, Autorität und Gehorsam in der Kirche, in: Concilium 2 (1966), 354–361; H. Rondet, L'obéissance. Problème de vie, mystère de foi. Lyon 1966; K. Demmer, Glaubensgehorsam und Verpflichtung zum Gehorsam, in: Catholica 21 (1967), 138–157; J. Sudbrack, Die Botschaft des Dienens. Strukturanalytische Reflexionen über den christlichen Gehorsam, in: GuL 40 (1967), 246–268; W. Molinski, Gehorsam, in: SM II (1968), 196–205; T. Govaart-Halkes, Auf der Suche nach neuen Autoritäts- und Gehorsamsformen in der Kirche, in: Concilium 5 (1969), 680–686.

Gemeinschaft

1. *Begriff und Abgrenzung.* Gemeinschaft bezeichnet – in weitem Sinn – jede Form dauernder Verbundenheit von Menschen, die einen Wert (ein Ziel) gemeinsam zu verwirklichen trachten. So verstanden ist Gemeinschaft begrifflich dasselbe wie Gesellschaft, wie ja auch etymologisch beide Wörter Gleiches ausdrücken, da beide mit den zusammenfassenden Silben Ge- und -schaft beginnen und enden, »gemein«

aber ebenso wie »sell« (ahd. sal, as. seli) das Gemeinsame, Verbindende, Gesellige bedeutet. Die katholische Soziallehre gebraucht denn auch beide Ausdrücke weithin synonym, hierin dem lateinischen Text der päpstlichen Sozialenzykliken sich anpassend, die jedes Sozialgebilde *societas* nennen, mag es sich nun um die Familie *(societas domestica)* oder um den Staat *(societas civilis)* oder um den gesellschaftlichen Raum zwischen Einzelmensch und →Staat (*quae in eius velut sinu iunguntur societates*, Rerum novarum n. 37) handeln.
Andererseits sondert das deutsche Sprachempfinden in zahlreichen Wortbildungen die Gemeinschaft – als personale, gesinnungsmäßige Verbundenheit – von der Gesellschaft – als einer zweckhaften Organisation – ab. Wir nennen die →Ehe eine Lebensgemeinschaft, keine Lebensgesellschaft. Wir reden von der häuslichen Gemeinschaft, von der Erziehungsgemeinschaft, von der Gnadengemeinschaft, von der Gemeinschaft der Heiligen – aber von der Aktiengesellschaft, der industriellen Gesellschaft u. dgl. Allerdings ist der Sprachgebrauch nicht eindeutig. Obwohl wir z. B. von der klösterlichen Gemeinschaft sprechen, nennen sich die Jesuiten »Gesellschaft Jesu« und die Steyler Missionare »Gesellschaft des Göttlichen Wortes«. Im deutschen Gesellschaftsrecht heißt die Poolbildung mehrerer Unternehmungen »Gewinngemeinschaft« oder »Interessengemeinschaft« (z. B. IG-Farben).
In die Wissenschaft drang die Gegenüberstellung »Gemeinschaft–Gesellschaft«, die schon bei Schleiermacher und in der Romantik (A. Müller) anklingt, vor allem durch F. Tönnies († 1936) ein. Zwar blieb Tönnies' Buch »Gemeinschaft und Gesellschaft« (1887) zunächst fast unbeachtet, bis vor dem Ersten Weltkrieg die Jugendbewegung im Gegensatz »Gemeinschaft–Gesellschaft« ihr eigenes Anliegen wiederfand. Im Jahre 1912 erschien das Buch in zweiter, 1935 in achter Auflage. Zahlreiche Kultursoziologen übernahmen – vor allem in den drei ersten Jahrzehnten des 20. Jh – die Tönniesschen Grundgedanken. M. Weber sprach von »Vergemeinschaftung« und »Vergesellschaftung«, H. Kantorowicz von »irrationalen Lebensbeziehungen« und »rationalen Zweckbeziehungen«, W. Hellpach von »Zeugungsstrukturen« und »Satzungsstrukturen« usw. Unter A. Pieper und A. Heinen gewann die besondere Betonung der emotional-lebendigen Gemeinschaftsverbundenheit gegenüber der gemachten Verzwecklichung der Organisation prägenden Einfluß auch auf die Bildungsarbeit des Volksvereins.
Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Tönnies wieder in den Hintergrund gedrängt, da sich die deutsche Soziologie von der spekulativen Kultursoziologie abwandte und – beeinflußt von der amerikanischen Methode – die empirische Sozialforschung in den Vordergrund rückte. Von der Antinomie »Gemeinschaft–Gesellschaft«, so urteilte R. König 1955, sei »nicht einmal ein Trümmerhaufen, sondern eine einzige große Unklarheit« übriggeblieben, die mit »Geschichte und Wirklichkeit« nichts zu tun habe.

Tönnies war davon ausgegangen, daß aus dem in Gesinnung, Gemüt und →Gewissen des Menschen sich ausprägenden »Wesenwillen« Gebilde wesenhafter Verbundenheit – die Gemeinschaft des Blutes (Familie, Sippe, Verwandtschaft, Stamm), des Raumes (Nachbarschaft, Dorfgemeinschaft) und des Geistes (Freundschaft) – emporwachsen, während der auf das Zweck-Mittel-Verhältnis ausgerichtete »Kürwille« gewillkürte Gebilde (Gesellschaften) geschaffen habe: »Als beruhend im gemeinsamen Wesenwillen wird Gemeinschaft, als hervorgebracht durch gemeinsamen Kürwillen Gesellschaft verstanden« (Tönnies). Der Wesenswille wirke in den Gemeinschaften als Brauch, Glaube, Eintracht, Sitte und Religion, während der Kürwille in den Gesellschaften den Vertrag, die Satzung und die Konvention hervorbringe.
Kritisch ist zur Tönniesschen Antinomie zu bemerken, daß der Grundgedanke, die unbewußt-emotionalen Kräfte des Menschen seien gut, der vernünftig-ordnende Geist jedoch irgendwie verdächtig, unhaltbar ist. Auch deutet Tönnies die Gemeinschaft nur vom subjektiven Erlebnis her, während die ontische Struktur (die Substantialität und Personalität) des Menschen als Voraussetzung und Ziel jeder Gemeinschaft ihm verschlossen bleibt. Wesenswille und Kürwille sind nämlich biologisch-psychologische, d.h. physische, aber keine metaphysischen Prinzipien. Dazu kommt, daß die mit der Antinomie gewollte Klassifizierung der Sozialgebilde der Wirklichkeit nicht entspricht, da alle Sozialgebilde – auch die auf personaler Verbundenheit beruhenden – bewußt Geformtes aufweisen. Zu den Wesensmerkmalen der Gemeinschaft gehören nicht nur Verbundenheit und gemeinsame Wertverwirklichung, sondern auch →Ordnung und Führung (Autorität). Damit soll nicht geleugnet werden, daß – die ontologische Begründung der Gemeinschaft vorausgesetzt – der Unterscheidung zwischen mehr personal geprägter Gemeinschaft und vorwiegend zweckhaft organisierter Gesellschaft ein gewisser Erkenntniswert zukommt.
2. *Formen der Gemeinschaft.* Bedeutsamer als die Gegenüberstellung »Gemeinschaft–Gesellschaft« ist die Aufgliederung in Gemeinschaften positiv-göttlichen und natürlichen Rechts sowie in »freie« Gemeinschaften. Während das Bundesvolk des AT (→Bund; →Israel) und die von Christus gestiftete →Kirche zu den Gemeinschaften positiv-göttlichen Rechtes zählen, sind Ehe und Familie, der Staat sowie die aus der nachbarschaftlichen Verbundenheit sich formenden Gemeinden und die aus der Zugehörigkeit zum gleichen Beruf erwachsenden berufsständischen Körperschaften (die *ordines* der Enzyklika Quadragesimo anno) Gemeinschaften natürlichen Rechts. Letztere, die man als »kernhaft naturrechtlich« zu bezeichnen pflegt (→Naturrecht), werden von der Enzyklika »Quadragesimo anno« die »naturgemäße Ausstattung« (→Natur) der Gesellschaft genannt (n. 83). Auch die Sozialenzyklika Johannes' XXIII. »Mater et Magistra« vom 15. 5. 1961 fordert, »daß die leistungsgemeinschaftlichen Zwischenge-

bilde ... im Besitz einer wirksamen Eigenständigkeit gegenüber der staatlichen Macht bleiben«. Zu den »freien« Gemeinschaften gehören einerseits die sog. informellen Gruppen (Freundschaftskreise, Gruppen zur Pflege der Geselligkeit, des Spiels usw.), andererseits die organisierten Gruppen, die in der modernen Gesellschaft vor allem als Interessentengruppen (pressure groups) aufzutreten pflegen. Interessentengruppen sind im gesellschaftlichen Raum als Wildwuchs entstandene, d.h. verfassungsrechtlich nicht integrierte Verbände, die gleichgerichtete wirtschaftliche Interessen ihrer Mitglieder zusammenfassen und zur Durchsetzung dieser Interessen auf die öffentliche Meinung, auf die politischen Parteien, auf die Parlamente, auf die Regierungen, auf die Verwaltung und Rechtsprechung sowie auf die entgegengesetzten Interessentengruppen Druck auszuüben suchen. Dem Pluralismus der Interessentengruppen gegenüber rückt die christliche Soziallehre das Gemeinwohl der Gesamtgesellschaft in den Vordergrund.

3. *Sozialphilosophische Begründung der Gemeinschaft.* Es liegt nahe, zur Begründung der geselligen Wesensanlage des →Menschen zunächst sein Angewiesensein auf die Gemeinschaft – im leiblich-materiellen, geistig-kulturellen und sittlichen Bereich – hervorzuheben. Kein Lebewesen ist in den ersten Monaten und Jahren der Kindheit so sehr auf andere angewiesen wie der Mensch, dem – im Unterschied zum Tier – die Sicherheit angeborener Instinkte fehlt. Das Tier wird durch seine Naturanlagen und durch die Umwelt, in die es instinktsicher eingebettet ist, geformt, wobei sich für jede Tiergeneration die gleiche Lage wiederholt. Der Mensch aber reicht durch Überlieferung, →Erziehung und Lehre seine Erfahrungen und Erkenntnisse von Generation zu Generation weiter. Jede Kultur beruht auf dem gemeinsamen Besitz der geistigen Güter vergangener und gegenwärtiger Generationen: »Wie wenig haben und sind wir das, was wir im reinsten Sinne unser Eigentum nennen! Wir alle müssen empfangen und lernen, sowohl von denen, die vor uns waren, als von denen, die mit uns sind. Selbst das größte Genie würde nicht weit kommen, wenn es alles seinem eigenen Innern verdanken wollte. Das aber begreifen sehr viele gute Menschen nicht und tappen mit ihren Träumen von Originalität ein halbes Leben im Dunkeln« (Goethe zu Eckermann). Vor allem die Normen der sittlichen Ordnung bedürfen der Bewahrung und des Schutzes durch die Gemeinschaft, da die Einsicht in die Feinheiten des Sittengesetzes »nicht jedermanns Sache« ist (Thomas von Aquin). In dieser Hinsicht kommt der Kirche als Verkünderin der göttlichen →Offenbarung besondere Bedeutung zu.

Zutiefst gründet die gesellige Wesensart des Menschen nicht im äußeren Angewiesensein auf andere, sondern in der Wesenshinordnung auf die Gemeinschaft, was Reichtum, nicht Armut bedeutet. Das geschaffene Sein, das der schenkenden Güte Gottes entstammt, sucht auf vielerlei Weise die Güte und Größe des Schöpfers darzustellen. Alles →Sein – auch das nicht geistbegabte – ist deshalb im metaphy-

sischen Sinn »mitteilsam« *(bonum est diffusivum sui)*. In besonderer Weise ist der Mensch als Ebenbild Gottes, d.h. als geschöpfliche, personale Geistsubstanz, einerseits seinem Wesen nach mitteilsam, d.h. bereit, das eigene geistige Wertsein weiterzuschenken, andererseits bestrebt, an der geistigen Wertfülle anderer Personen teilzunehmen (→Bild). Alles personale Sein (→Person) strebt also wesentlich nach Hingabe und →Teilhabe, so daß personales Sein seinem Wesen nach auf die Gemeinschaft hingeordnet ist. Gemeinschaft – metaphysisch verstanden – ist das gegenseitige Anteilgeben und Anteilnehmen an personalen Werten, wobei je nach der Art der personalen Werte die verschiedenen Gemeinschaften in ihrem Sinnbereich bestimmt werden, z.B. als Ehe, Freundschaft usw.
Weil der Mensch seinem Wesen nach Person und in seiner persönlichen Einmaligkeit zugleich auf die Gemeinschaft hingeordnet ist, beruht die Gemeinschaft »auf einem ursprünglichen und eigentümlichen Beziehungs- und Verbundenheitsverhältnis«, das weder beim »isolierten Individuum« allein (Individualismus) noch bei der Gemeinschaft allein (Kollektivismus), sondern in »eigentümlicher Doppelrichtung« bei beiden zugleich ansetzt: »Die Personen sind aus innerer Wertfülle heraus an das Ganze gebunden, aber so, daß das Ganze seine eigene Wertfülle nur hat in seiner Gebundenheit an die persönliche Wertfülle der Glieder« (G. Gundlach). Das so verstandene *Solidaritätsprinzip*, das wissenschaftlich vor allem von H. Pesch, C. Gide, G. Gundlach und O. von Nell-Breuning dargestellt worden ist, spricht ontologisch die seinsmäßige, doppelgerichtete Verbundenheit des einzelnen und der Gemeinschaft, ethisch die wechselseitige Verantwortlichkeit im Füreinandereinstehen aus.
Die Gemeinschaft ist kein völliges Ineins, kein Aufgehen des Selbstandes der Person in einer vorgegebenen Ganzheit. Damit ist das Anliegen des Prinzips der *Subsidiarität* genannt. Wenn auch der Name »Subsidiaritätsprinzip« verhältnismäßig neu ist und sich weder bei H. Pesch noch in der vorletzten Auflage des Staatslexikons (1932) findet, ist dieses Prinzip dem Inhalt nach doch uralte christliche Tradition. Es hat nicht erst »des Anstoßes durch den Liberalismus« bedurft, um überhaupt zum Subsidiaritätsprinzip »vorzustoßen« (A. F. Utz). Schon Thomas von Aquin berührt das Anliegen der Subsidiarität, wenn er im Anschluß an Aristoteles erklärt, daß eine übertriebene Vereinheitlichung und Gleichschaltung den Bestand des »aus verschiedenen Gebilden zusammengesetzten Gemeinwesens« bedroht, genauso »wie Symphonie und Harmonie der Stimme schwinden, wenn alle denselben Ton singen« (In Pol. II, 5). Auch Dante betont in seiner »Monarchie« (I, 14), daß keineswegs »jede kleine Angelegenheit einer jeden Stadt« unmittelbar vom Kaiser entschieden werden dürfe; hätten doch »die Nationen, Königreiche und Städte ihre unterschiedlichen Eigentümlichkeiten, die man in besonderen Gesetzen berücksichtigen müsse«. Eine große Rolle hat die Subsidiarität in den Auseinandersetzungen zwischen den Kurialisten und ihren Gegnern

im 14. Jh gespielt. Seine Begründung findet das Subsidiaritätsprinzip sowohl in der →Freiheit und Personwürde des Menschen wie in der Struktur und Eigenart der kleineren Lebenskreise, denen Aufgaben und Rechte zustehen, die in sinnvoller Weise von den umfassenderen Sozialgebilden nicht erfüllt werden können.
Das Prinzip der Subsidiarität, das in der Enzyklika »Quadragesimo anno« als »oberster sozialphilosophischer Grundsatz« bezeichnet wird (n. 79), schützt einerseits Eigensein und Eigenleben der kleineren Lebenskreise und der Einzelmenschen vor Totalitätsansprüchen der umfassenderen Sozialgebilde, besagt andererseits aber auch das hilfsweise und ergänzende Eingreifen der größeren Sozialgebilde zugunsten der Einzelmenschen und der kleineren Lebenskreise. Da die Einzelmenschen und die kleineren Lebenskreise nicht autark, sondern in umfassendere Sozialgebilde eingeordnet sind, obliegen ihnen nicht nur Eigenaufgaben, sondern auch Gemeinschaftsaufgaben, die nur in der größeren Gemeinschaft gemeistert werden können. Es verstößt jedoch »gegen die →Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen« (Quadragesimo anno n. 79). Im übrigen gilt das Prinzip der Subsidiarität »auch für das Leben der →Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur« (Pius XII., 20. 2. 1946).
4. *Die gemeinschaftsbildenden Kräfte im Menschen.* Die triebhaft zur Geselligkeit drängenden Kräfte im Menschen – Geschlechtstrieb, Nachahmungstrieb, Geltungstrieb, Kampftrieb, Spieltrieb usw. – reichen zur Bildung der Gemeinschaft nicht aus, wenn sie auch – in Verbindung mit geistigen Kräften – ihre Bedeutung haben. Gemeinschaftsbildend wirken vor allem zwei geistige Kräfte: die Bereitschaft zur →Nachfolge und die →Liebe. Die Bereitschaft zur Nachfolge, wie sie etwa das Verhältnis der Kinder zu den Eltern und der Schüler zum Meister bestimmt, ist keine Flucht in die Fremdverantwortung, sondern persönliche →Entscheidung. Sie setzt gesinnungsmäßige Verbundenheit voraus und ist häufig mit der Liebe verbunden. Dabei handelt es sich nicht um jene »Liebe«, die den anderen Menschen ausnützt, in geschlechtliche Hörigkeit zwingt oder wie ein Konsumgut behandelt – so »liebt« auch der Löwe den Hirsch, wenn er ihn sieht oder seine Stimme hört, nämlich »weil er ein Fressen für ihn ist« (Thomas von Aquin) –, sondern nur die Liebe als Werthaltung, die sich in der Opferbereitschaft für den Nächsten und für die Gemeinschaft auswirkt. Durch die geistige Verbundenheit untereinander sind die Menschen imstande, soziale →Tugenden (Nächstenliebe, Treue, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, →Gehorsam) zu üben und Kultursachgebiete aufzubauen, die ein einzelner aus sich allein nicht schaffen könnte (Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft usw.): »Hier sehen wir ... seinshafte und sittliche Werte, die schlechthin außerhalb jeder Reichweite absoluter Individuen liegen, die selbst Gottes Schöpfermacht nur sozialen Wesen

verleihen und zugänglich machen konnte« (O. von Nell-Breuning).
Hervorragende Vermittlerin des geistigen Austausches ist die *Sprache*, durch die wir – jeweils in der durch dieselbe Muttersprache verbundenen Gemeinschaft – am »Prozeß des Wortens der Welt« (J. L. Weisgerber) teilnehmen (→Wort). Die Sprache (der Dialog) schafft Gemeinschaft, vor allem wenn Menschen nicht nur über etwas sprechen, sondern sich selbst im Wort aussagen (Jawort der Ehe). Von Menschen, die in Liebe verbunden sind, sagen wir: Sie verstehen sich, sie reden eine Sprache. Die Hl. Schrift berichtet, daß die ursprüngliche Gemeinschaft der Menschen durch die Sprachverwirrung von Babel zerstört worden ist (Gn 11, 1–9) und daß die Gemeinschaft der durch Christus Erlösten im Sprachwunder des Pfingstfestes neuen Ausdruck gefunden hat (Apg 2, 1–11).
5. *Sozialtheologie der Gemeinschaft.* Man hat es »in einem gewissen Maße eine sträfliche Nachlässigkeit« genannt, daß viele katholische Sozialwissenschaftler sich fast nur mit der Sozialphilosophie befassen und die sozialtheologische Betrachtungsweise kaum kennen (O. von Nell-Breuning). Die problemreiche Sozialtheologie, die Wesentliches über den letzten Sinn der Gemeinschaft auszusagen vermag, steht in der Tat erst in den Anfängen. Ausgehend von →Schöpfung und →Erlösung sieht sie im wesenhaft sozial veranlagten Menschen nicht nur das Ebenbild Gottes, des Schöpfers, sondern den »durch das Blut Christi und die göttliche Gnade« Erlösten, »zu einer höheren Ordnung Erhobenen« und zur Gotteskindschaft Berufenen (Pius XII.). Christus hat den ganzen Menschen, auch mit seiner wesenhaften Hinordnung auf das Du und die Gemeinschaft, erlöst.
Die Sozialtheologie ergründet das Wesen und den Sinn der Gemeinschaft mit spezifisch theologischen Kategorien. Sie untersucht die soziale Bedeutung der wurzelhaften Verbundenheit und Solidarität aller Menschen, wie sie sich aus der Lehre von der Schöpfung, der Erschaffung von Mann und Frau (→Geschlechtlichkeit), der Erlösung durch →Jesus Christus, der Gotteskindschaft und dem mystischen Leibe Christi ergibt. Auch die soziale Auswirkung der →Sünde und ihrer Folgen sowie die geschichtstheologische Relevanz der Lehre vom Antichrist und von der Überwältigung der Weltgeschichte durch den wiederkehrenden Christus werden in die Betrachtung einbezogen (→Heilsgeschichte). Wie alles Geschöpfliche ist auch die Gemeinschaft heilsbedürftig und christusbezogen.
Sozialtheologisch ist die Gliedschaft am Leibe Christi das innigste Einheitsprinzip der Menschen untereinander und mit dem dreieinigen Gott. Gott, der Eine in drei Personen, hat den Menschen als sein Ebenbild erschaffen, woraus man schließen darf, »daß die Sozialität Gottes sich in der menschlichen Sozialität widerspiegelt« (H. de Lubac). Auch R. Guardini nennt »das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit ... in Wahrheit die Magna Charta jeder menschlichen Gemeinschaft«; denn in Gott ist einerseits »die vollendete Einheit der Identi-

tät«, andererseits der »Abstand der Persönlichkeiten«, und »das ist die Vollendung der Gemeinschaft: Liebe, Gemeinsamkeit von allem, bis zur Derselbigkeit des Wesens und Lebens. Aber zugleich vollkommene Selbstbewahrung der Person« (→Trinität).

Thomas von Aquin hat darauf hingewiesen, daß die Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem trinitarischen Gott in besonderer Weise in der Sprache (als dem Abbild des Logos) und in der Liebe (als dem Abbild des Hl. Geistes) aufleuchtet. In der vernunftlosen Schöpfung gebe es nur eine »Spur« *(vestigium)* der Dreieinigkeit, im Menschen jedoch ihr »Bild« *(imago)*: »In den vernunftbegabten Geschöpfen, die mit Verstand und Willen ausgestattet sind, findet sich die Darstellung der Dreifaltigkeit in der Form des Bildes, insofern sie das empfangene Wort und die ausströmende Liebe besitzen« (*inquantum invenitur in eis Verbum conceptum et amor procedens:* S.th. I, 45, 1).

F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer reinen Soziologie. Leipzig 1887 ([8]1935); F. Tillmann, Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Predigt Jesu. Düsseldorf 1919; D. von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft. Regensburg 1930 ([2]1955); E. Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch nach Thomas von Aquin. Leipzig [2]1935; V. A. Demant, Theology of Society. London 1947; O. von Nell-Breuning, Einzelmensch und Gesellschaft. Heidelberg 1950; B. Welte, Gemeinschaft des Glaubens. Frankfurt 1952; Th. Geppert, Theologie der menschlichen Gemeinschaft. Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie. Münster 1955; G. Thils, Théologie et réalité sociale. Tournai-Paris 1952 (dt. in: Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Salzburg 1955); A. F. Utz, Sozialethik. Teil I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg-Löwen 1958; N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. München 1960; G. Wildmann, Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. Wien 1961.

J. Höffner

L. v. Wiese, Das Ich-Wir-Verhältnis. Berlin 1962; N. Hartmann, Allgemeinheit und Individualität, in: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, hrsg. v. K. H. Haag. Frankfurt/M. 1963, 107–122; K. Jaspers, Das Kollektiv und der Einzelne, in: Philosophie und Welt. München 1963, 65–75; F. Klüber, Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht. Bückeburg 1963; B. Welte, Miteinandersein und Transzendenz, in: Der Einzelne und die Gemeinschaft (Freiburger Dies Universitatis, Bd. 10). Freiburg 1963, 97–104; G. Marcel, Ich und der Andere, in: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Frankfurt 1964, 124–143; N. Monzel, Katholische Soziallehre, 2 Bde. Köln 1965, 1967; J. Rief, Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher. Paderborn 1965; M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965 (Lit.); G. Zieler, Die Wirklichkeit der Gemeinschaft. Der philosophische und theologische Beitrag Friedrich Pilgrams zur sozialen Problematik. Mainz 1965; B. Casper, Das dialogische Denken. Freiburg 1967; J. Giers, Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 1761–1784; G. Holzherr, Der Mensch und die Gemeinschaften, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 751–786 (Lit.); L. v. Wiese, Das Ich und das Kollektiv. Berlin 1967; E. Simons, Gemeinschaft, in: SM II (1968), 224–227; J. Giers, Das ens sociale und das Göttliche, in: MThZ 20 (1969), 206–220; G. Winter, Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft. Mainz 1970.

I. Biblisch (Gerechtigkeit und Rechtfertigung) II. Gerechtigkeit (als Tugend)

I. Biblisch (Gerechtigkeit und Rechtfertigung)

1. *AT. a) Etymologisches.* Der hebräische Vorgänger zum biblischen Begriff der δικαιοσύνη, den wir – wenn auch meist ungenau – durch das deutsche Wort »Gerechtigkeit« oder »Rechtfertigung« wiederzugeben versuchen, ist in der substantivischen Form des allsemitischen Stammes *sdq*, näherhin in den Wörtern צְדָקָה/צֶדֶק zu sehen.
Die Herausarbeitung einer allgemein anerkannten etymologisch haltbaren Grundbedeutung des Stammes *sdq* ist trotz verschiedentlicher, stark widersprüchlicher Lösungsversuche bisher nicht gelungen. Der ursprüngliche Sinn, vor allem etwa in Form einer »sinnlichen« Grundbedeutung, ist nicht mehr nachzuweisen. Obwohl anderslautende Vorschläge (z. B. L. Diestel: *sdq* = gerade, treu, recht, richtig; E. Kautzsch: *sdq* = über Geradheit, Festigkeit, Härte hinaus die Normgemäßheit; G. Wildeboer: *sdq* = siegen) bis in die jüngste Zeit häufig übernommen zu werden pflegen, kann wohl keiner unter ihnen den Anspruch erheben, verbindlich zu sein.
b) *Entwicklungsphasen.* E. Kautzsch entschied sich als erster ausdrücklich für das Postulat einer zeitlichen (und inhaltlichen) Priorität des juristischen Gebrauchs von *sdq* vor der ethischen oder gar theologischen Verwendung unserer Wortgruppe. So sehr dieser Auffassung einer Entwicklungslinie mit den Stationen juridisch-ethisch-theokratisch-religiös der Verdacht der Künstlichkeit anhaftet, wurde sie in der Folgezeit mit wachsender Selbstverständlichkeit vertreten. Die gegen diese Position empfundenen Bedenken werden jedoch immer stärker. Die ausdrücklichste Gegenposition bezieht eine neueste traditionsgeschichtliche Untersuchung der *sdq*-Wortgruppe von K. Koch. Nach ihm ist צדק niemals auf den juristischen Bereich beschränkt gewesen, sondern wurde höchstens *auch* für diesen Umkreis benutzt.
Schon der uns erreichbare *älteste Gebrauch* von *sädäq/sedaqa* scheint dies vollauf zu bestätigen. Die *sedaqot* (»Gerechtigkeiten«), von denen im Deboralied Ri 5, 11 die Rede ist, bedeuten zweifellos nicht richterlich-richtende Vollzüge, sondern kriegerisch-rettende Heilstaten Jahwes an seinem Volk. Die Bedeutung »Heil« ist für *sädäq/sedaqa* somit durchaus nichts Spätes. Die in den Anfängen →Israels noch im Zeichen einer »primitiven Pansakralität« (G. von Rad) ineinander verwobenen Gemeinschaftskreise – Menschen untereinander und Menschen mit Gott – sehen sich dabei der *sedaqa* immer als einem Heilshandeln Jahwes in und an Israel gegenüber und verpflichtet: *sädäq/sedaqa* wird zur Bezeichnung der Gemeinschaftstreue im weitesten und umfassendsten Sinn (→Bund).

Für die *vorexilische Prophetie* gilt – aufs Ganze gesehen – der gleiche Befund: Auch sie beschreibt, wenn sie unseren Wortstamm verwendet, nirgends das Verhältnis des Menschen zu einer rechtlichen Norm, sondern immer das Verhältnis zum auch seinerseits gemeinschaftstreuen Bundesgott. Rechtschaffenheit des Volkes und Jahwes Heilsgabe gehören zusammen. Mit nicht zu übersehender Bedeutsamkeit setzt sich diese Verständnislinie in den Psalmen und in den Gesängen des Deuteroisaias fort.

Schöpfung, Gottkönigtum und *sädäq/sedaqa* liegen in den *Psalmen* eng zusammen. Von der *sedaqa* Jahwes, an die der Beter appelliert – und die er preist, werden Erlösung von Feind und Not (17, 15; 22, 32; 31, 2; 71, 2; 143, 1.11 u. a.), Rechtleitung (5, 9; 51, 16) und →Leben (119, 40; 143, 11) erwartet; sie ist Born des →Heils. In keinem der Texte steht der Gedanke der →Vergeltung im Vordergrund, ebensowenig der Verdienst- und Lohngedanke. Die häufige Parallelität von *sedaqa* und *chesed* (»Huld«, →»Gnade«; vgl. vor allem 33, 5; 103, 17) unterstreicht diesen Befund aufs deutlichste.

Auf den Menschen gewendet, zeigt sich die Rede vom *saddiq* und seiner *sedaqa* innerhalb der Psalmen immer auf das Bild eines »paradigmatischen saddiq« bezogen (G. von Rad). Nur so ist die auffällige Unbefangenheit der z. T. superlativischen Selbstaussagen (Ps 119) neben der totalen Verweigerung des *sedaqa*-Prädikats für den Menschen (143, 2) zu verstehen. Insbesondere erscheint wiederum wichtig, daß die *sedaqa* nirgends als Inbegriff der »Tugend«, wohl aber immer als Entsprechung eines partnerschaftlichen Verhältnisses gedacht war: von seiten Jahwes als Erweis seiner Huld, von seiten des Menschen als unbefangener Besitz im – vor allem kultischen – Umgang mit Jahwe.

Bei *Deuteroisaias* wird der Begriff der *sädäq/sedaqa* zur »umfassenden Klammer« des gesamten göttlichen Heilswirkens (W. Eichrodt). Auch hier ist Gott »gerecht« darin, daß er Wort hält und zum Erretter seines Volkes wird (51, 8; 56, 1 u. a.). Die Schule des Exils brachte jedoch eine bezeichnende universalistische Ausweitung des Gedankens mit sich, ohne dabei freilich den Boden der eigentümlichen Bundesvorstellung zu verlassen. Bundesgott und Weltenherrscher sind für den Exulanten in besonders machtvoller Weise identisch: Mit der gnadenhaften Wiederherstellung des Bundesvolkes erwartet er zugleich die Aufrichtung einer weltumspannenden Herrschaft Jahwes (→Reich Gottes). Zeichen und Trägerin von beidem aber ist Jahwes – und damit auch des von ihm erwählten Menschen – *sedaqa* (vgl. vor allem 41, 2ff; 45, 8; 46, 12–13; 51, 1–8 u. a.). Unser Vokabular wird nun sogar zum endzeitlichen Topos im betonten Sinn.

Daß bei alldem das ethische Moment, die religiös-sittliche Forderung nicht übersehen werden darf, die von Anfang an im *sdq*-Denken des Israeliten einbeschlossen war, zeigen mit besonderer Deutlichkeit die *Gesetzestexte und die Weisheitsliteratur*. Aber auch und gerade dort, wo *sädäq/sedaqa* vom Menschen gefordert oder prädiziert wird, verrät

sich der innerste Zusammenhang solcher »menschlicher« Gesetzes-*sedaqa* mit dem bisher Festgestellten: Die Gebote Jahwes sind nicht *das*, sondern *ein* Mittel der Übereignung von *sädäq* unter vielen anderen (K. Koch). Umgekehrt kann aber praktisch durch *sädäq/sedaqa* alles bezeichnet werden, was mit den Forderungen des Gemeinschaftsverhältnisses übereinstimmt, dessen öffentliche und private, sakrale und »profane« Norm eben wiederum *sädäq/sedaqa* ist. So finden wir unser Wort auf Maße und Gewichte (Lv 19, 36), auf den »Regen zur rechten Zeit« (Joel 2, 23), natürlich nicht zuletzt auch auf die Rechtsprechung angewendet.

Das ethische Moment der *sedaqa* ist in den ältesten Erzählungen (etwa 2 Sam 12 und 2 Sam 16) wie in den jüngsten Texten der Weisheitsliteratur (etwa Spr 1, 3; Sir 25, 26) vorhanden. Nirgends aber ist es lediglich identisch mit gesetzlichem oder eingeschränkt juridischem Denken. Was A. H. van der Weijden für die Psalmen feststellte, gilt nicht minder für den gesetzlichen Kontext: »Es wäre voreilig, dem Worte *sedeq* einen Sinn beizulegen, welcher sich mit dem Gebrauch in einem Teil unserer Texte zu decken scheint, andere Stellen aber nicht zur Genüge erklärt. Das ist aber bei der Einschränkung von *sedeq* auf das Gebiet der strikten Gerechtigkeit unumgänglich der Fall. Hingegen wird die Auffassung, daß *sedeq* sich auf die Sittlichkeit im allgemeinen bezieht, dem Sprachgebrauch in jeder Hinsicht gerecht.«

c) *Grundzüge*. Fassen wir die durchgängig vorliegenden Grundzüge dieses atl. Terminus zusammen:

α) *Sädäq/sedaqa* ist keine forensische Größe. Ob auf den Menschen oder auf Jahwe bezogen, in keinem Fall kann sie mit Rechtsvorstellungen erschöpfend erklärt werden oder gar begründet mit Strafvorstellungen in Zusammenhang gebracht werden. *Sädäq/sedaqa* umspannt vielmehr das ganze Leben der Israeliten, ihr Leben untereinander, vor allem aber ihr Leben mit Jahwe, und kann vermutlich mit besseren Gründen durch kultische als durch juristische Wendungen umschrieben werden.

β) *Sädäq/sedaqa* ist ein Verhältnisbegriff und kann als solcher nur aus dem Bundesgedanken richtig verstanden werden. In vielen Fällen wird er darum geradezu mit dem Wort »Gemeinschaftstreue« wiedergegeben werden können (K. H. Fahlgren). So ist *sädäq/sedaqa* kein abstrakter Anspruch, auch nicht bloße Eigenschaft oder Verhaltensweise, sondern ein Geben und Nehmen entsprechend der jeweiligen Fähigkeit und Stellung in der Bundesgemeinschaft, ein »stetes In-Beziehung-Stehen«, das vom Bundesgedanken her seine inhaltliche Füllung erhält (J. M. Fiedler). Wie sich Jahwes bundesgemäße Liebestreue in seiner »Gerechtigkeit« äußert, so ist auch das zwischen Menschen geübte oder geforderte »Rechtsverhalten« von der Gemeinschaftstreue im gleichen Bund bestimmt.

γ) *Sädäq/sedaqa* ist in unserer Sprache durch einen adäquaten Ausdruck nicht wiederzugeben; *sädäq/sedaqa* ist ambivalent: Von Anfang an weist dieser Terminus einen zweifachen, sich gegenseitig bedin-

genden Bedeutungsinhalt auf: Heil und Rechtverhalten. Entscheidend dabei ist, daß beide Inhaltsseiten stets gemeinsam vorliegen, wenn auch in jedem Einzelfall die Akzente verschieden stark gesetzt sein mögen.
Der Grund für diese Gegebenheit liegt offensichtlich in der völlig anders gearteten Struktur semitischen Denkens. Dafür wurde – über die bisherigen Daten eines Verhältnisbegriffs (seit H. Cremer) und der Verwandtschaft zum Bundesgedanken (vor allem seit J. Pedersen) hinaus – vielleicht erst in jüngster Zeit eine eigentliche plausible und kongeniale Erklärung vorgeschlagen: *Sädäq/sedaqa* ist im wesentlichen *ein Bereich*. Diesen Bereich durch eine Tat betreten heißt ihn ausdehnen; in ihn hineingestellt sein heißt seine Mächtigkeit (Heil) erfahren. Konsequenterweise kann darum schon im atl. Bereich nicht mehr zwischen menschlicher und göttlicher *sedaqa* geschieden werden: »*Sädäq* ist nicht im Menschen, sondern der Mensch ist in *sädäq*« (K. Koch).
Durch Huld sieht sich der Mensch aufgenommen in Jahwes *sädäq* (Heil) und zugleich verpflichtet, nun auch in *sädäq* zu leben (Rechtverhalten). *Sädäq/sedaqa* umspannt so für den Israeliten immer beides: Heil und Tat. Als treffendste Übersetzung ist daher, nach einem Vorschlag K. Kochs, wohl »Heils-tat« anzusehen, wobei wieder beide Seiten getroffen sind: die Tat des Heils durch Jahwe wie die (deshalb) heile Tat des Menschen.
d) Δικαιοσύνη *in der Septuaginta*. So different die sprachliche Urbedeutung auch dieses griechischen Pendants zu unserem Wort »Gerechtigkeit/Rechtfertigung« sein mag, so deutlich ist der Begriff in der profanen Gräzität von Anfang an aufs engste mit dem bürgerlichrechtlichen wie dem sittlich-ethischen Bereich verbunden. Er meint hier durchgehend die →Tugend menschlichen Zusammenlebens schlechthin und ist als solcher immer dem Kernbegriff griechischer Anthropologie überhaupt, der ἀρετή, zugeordnet, dabei aber stets bezogen auf die Polis, den sozialen Ort allen Zusammenlebens (→Gemeinschaft). Eine Welt trennt diesen wesentlich sozial-ethisch orientierten Begriff von dem ausschließlich religiös faßbaren Horizont der semitischen *sdq*-Vorstellungen.
Die Frage, die sich für das erste biblische Auftreten der δικαιοσύνη in der Septuaginta stellt, läßt sich kurz so formulieren: Unterliegt der δικαιοσύνη – obwohl sie der Form nach »griechisch« ist – noch der semitisch-biblische Inhalt von *sädäq/sedaqa*, oder sind mit der Übertragung in die andere Sprache entscheidende Gräzisierungen auch des Bedeutungssinns übernommen oder gar beabsichtigt worden? Wie wenig selbstverständlich die Beantwortung dieser Frage sein kann, zeigen die höchst unterschiedlichen Positionen, die noch in jüngster Zeit dazu bezogen wurden. A. Descamps hat sich verschiedentlich klar für den Verdacht einer starken Gräzisierung auch und gerade der inhaltlichen Seite der δικαιοσύνη in der Septuaginta ausgesprochen. H. Cazelles – katholischerseits – und J. M. Fiedler – evangelischerseits –

haben sich ausdrücklich gegen seine These gewandt und die entgegengesetzte Möglichkeit einer Hebräisierung des griechischen Begriffs wahrscheinlich gemacht.

צְדָקָה/צֶדֶק wird in der Septuaginta in der Regel mit δικαιοσύνη wiedergegeben. Daß darüber hinaus auch gelegentlich δικαίωμα, vor allem aber ἔλεος und ἐλεημοσύνη zur Übersetzung herangezogen werden (vgl. etwa 2 Sam 19, 25; Dt 6, 25; Ps 23, 5; Is 1, 27; Dn 4, 24 u. a.), kann auf den ersten Blick kaum überraschen, wenn man die Komplexität des semitischen *sdq*-Denkens im Auge behält. Um so wesentlicher ist darum die entscheidende Tatsache, daß δικαιοσύνη in vielen Fällen auch für mit der atl. *sedaqa* verwandte und häufig synonyme Begriffe als Übersetzung Verwendung findet: Δικαιοσύνη steht für אֱמֶת, für מִשְׁפָּט, für חֶסֶד (Belege bei G. Schrenk). Solche Versionen mußten notwendigerweise außerhalb griechischen Denkens liegen.

Die δικαιοσύνη hat daher offensichtlich auch dort, wo sie – wie gewöhnlich – für *sedaqa* steht, den typisch alttestamentlich-biblischen Bedeutungsumfang behalten. Sie ist in der Septuaginta vollinhaltliche Nachfolgerin der semitischen *sdq*-Gruppe. Von einer verstärkt einschränkenden Tendenz dieser δικαιοσύνη in Richtung griechischer ἀρετή kann ebensowenig die Rede sein wie von einer Verschärfung der atl. Heilsbedeutung, wie es gelegentlich behauptet und wiederholt, aber auch – mit Recht – bestritten wird.

2. *NT. a) Vorüberlegungen.* Der Annahme, daß sich das in den semitischen Schriften des AT niedergeschlagene und in der Septuaginta durchgehaltene Verständnis der »Gerechtigkeit« ohne deutliche Neuformulierung in das NT hinein habe fortsetzen können, stehen die Ergebnisse der begriffsgeschichtlichen Untersuchung unseres Terminus in der nichtkanonischen Literatur des Spätjudentums und des Rabbinats entgegen. Die Nuancen und Akzentverschiebungen, die die *sädäq/sedaqa* bzw. δικαιοσύνη hier erhalten haben, sind sehr bedeutsam.

Die Schriften des Diasporajudentums (Sibyllinen, Aristeasbrief, Aristobul, 4. Makkabäerbuch, vor allem aber Philo und Josephus) auf der einen Seite entlehnen ihr »Gerechtigkeit«-Verständnis weitgehend der unbiblischen griechisch-hellenistischen Tugendlehre; die apokryphe Literatur palästinensischer Herkunft auf der anderen Seite (Äthiopisches Henoch-Buch, Jubiläenbuch, 4. Esdrasbuch, die Psalmen Salomons, vor allem die gewichtige Qumrangruppe) führt die alten Bedeutungslinien konsequent, aber auch in gefährlich folgerichtiger Weise fort: Wir sehen uns hier einer Praxis des Rechtverhaltens gegenüber, die zwar im Blick auf die Gabe des Heils vollzogen wird, die aber im Begriff ist, sich von ihr zu lösen und sich als selbstmächtige Werkgerechtigkeit zu verstehen, eine Entwicklung, die sich erst in der rabbinischen Ära im vollen Umfang auswirkte.

Im Gebrauch des Rabbinats erreicht die *sedaqa* den spezifisch spätjüdischen Endpunkt an Verarmung und Einlinigkeit: Sie steht hier fast ausschließlich für »Wohltätigkeit«, »Almosen«, »gutes Werk«.

Diese Entwicklung ist bezeichnend und bemerkenswert zugleich: bezeichnend insofern, als nun von der *sedaqa* Gottes überhaupt nicht mehr die Rede ist und die des Menschen geradezu monoton auf die Verbindung עשׂה צדקה (= Gerechtigkeit *tun*) eingeengt wird, auf die Spende des Almosens, die als wichtigste und verdienstlichste Gebotserfüllung angesehen ist; bemerkenswert, als gerade in der atl. Bedeutung von »Heil«, »Hilfe« usw. die Bedingung der Möglichkeit gesehen werden muß dafür, daß *sedaqa* »Almosen« und »mildes Werk« bezeichnen konnte.

Insgesamt aber erhält die *sedaqa* ihre einseitige Rolle als Terminus technicus für das »Almosengeben« und das »gute Werk« im Zuge einer vereinseitigenden Ethisierung des Mensch-Gott-Verhältnisses, in dessen Zentrum die legalistische Gebotserfüllung und die damit verbundene Verdienst- und Lohnerwartung stehen (→Gesetz). Zugleich bleibt die *sedaqa* des Rabbinats darin trotz allem einem ihrer biblischen Wesenszüge deutlich verbunden: Sie ist auch jetzt wieder Inbegriff des gottgefälligen Rechtverhaltens und kann als – wenngleich auf Verdienst und Lohn abgestelltes – Gebot nur von der ihr gegenwärtigen Forderung des Bundesgottes aus verstanden werden.

b) Δικαιοσύνη *im Corpus Paulinum.* Nicht der Terminus als solcher, sondern seine bewußte und radikale inhaltliche Umprägung durch →Paulus ist der Grund, warum die δικαιοσύνη zu einem Zentralbegriff der Verkündigung des Apostels und gleichzeitig zum Hauptträger seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum werden konnte. Indem Paulus einen Haupttterminus der zeitgenössischen jüdischen Soteriologie nicht einfach zurückwies, sondern vom Kreuz des Christus her (→Jesus Christus) neu durchdachte und von der καύχησις selbstmächtiger Gesetzesreligion befreite, um ihn radikal – nämlich christologisch – neugefaßt seiner Theologie zuzuführen, gelingt ihm – auch und gerade gegenüber judaistischen Mißverständnissen innerhalb der jungen christlichen Gemeinden – der allein schon terminologisch geniale Nachweis der gleichzeitigen Kontinuität und Diskontinuität zwischen der Religion des Volkes Israel und der Lehre Christi: Der Kontroverspunkt selbst wird zur wirkungsvollsten Waffe. Paulus konnte und mußte dabei auf die wesentlichen Momente des atl. Verständnisses und seiner legitimen vorchristlichen Weiterführungen zurückgreifen, für die *sädäq/sedaqa* oder δικαιοσύνη noch immer »Heil« *und* »Rechtverhalten«, Gerechtigkeit Gottes *und* des Menschen, Gerechtigkeit *und* Rechtfertigung zusammenschloß, wenn auch unbefangen und jeweils unter anderen Gesichtspunkten als denen der ausdrücklichen Theologie des Paulus, aber – und das ist entscheidend – offen für den neuen christlichen Inhalt.

α) Δικαιοσύνη θεοῦ. Der Umstand, daß die für Paulus so entscheidende Formel innerhalb des Corpus Paulinum mit einer Ausnahme (2 Kor 5,21) ausschließlich im Römerbrief auftritt (1,17; 3,5.21f. 25f; 10,3), findet durch einen Blick auf die Statistik aufschlußreiche Erklärung: Der Gebrauch der Wortgruppe mit der Wurzel δικ- insge-

samt (δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν, δικαίωσις) ist im Grunde um den Römerbrief (von 57 Erwähnungen der δικαιοσύνη hier allein 33) und Galaterbrief zentriert. Hier vor allem hat sich – den Briefthemen und ihren theologischen Höhepunkten (Röm 3, 21–28; Gal 2, 15–21) entsprechend – auch die Terminologie paulinischer Heils- und Rechtfertigungslehre niederschlagen müssen.
Der vielschichtige Sinn der paulinischen Formel von der δικαιοσύνη θεοῦ läßt sich etwa wie folgt zusammenfassen: Die δικαιοσύνη ist für Paulus nichts anderes als das – vom AT her schon mit dem gleichen Begriff verbundene – liebende Heilshandeln Gottes, nun aber in diesem Äon geschichtlich wirksam geworden an seinem Knecht Jesus Christus und – über dessen Kreuz und Auferweckung (→Auferstehung Jesu) – an uns, die an ihn glauben (Röm 3, 21–28; →Glaube). Als solche ist diese Gottesgerechtigkeit jener »Ort« in Gottes Wesen, von »dem her das rettende Eingreifen durch Jesus Christus Ausgang und Fortgang nimmt« (O. Kuss). Damit ist auch schon gesagt, daß es sich bei dieser δικαιοσύνη ebenso wie bei der atl. nicht um eine »Eigenschaft« Gottes im statischen Sinn handeln kann, sondern stets um das dynamisch ausgerichtete Handeln des gnädigen Gottes (Röm 1, 17: ἀποκαλύπτεται; 3, 25f: ἔνδειξις), das stets auch den eigenen »Effekt«, die durch das Kreuz Jesu dem Menschen gnadenhaft geschenkte »Gerechtigkeit«, m. a. W. den »Gnadenstand« selbst mitmeint (Röm 3, 26; 2 Kor 5, 21; Phil 3, 9 u. a.; →Gnade). Gott ist δικαιοσύνη und erweist δικαιοσύνη; der Mensch empfängt sie und ist so und nicht anders, als der Gerechtfertigte, gerecht.
β) *Gerechtigkeit und Rechtfertigung.* Daß letztlich jede »Gerechtigkeit« des Menschen nichts anderes sein kann als diese geschenkweise ihm zuerteilte Gottesgerechtigkeit, erweist auch der gesamte sonstige, nicht in der eigentlichen Formel der δικαιοσύνη θεοῦ auftretende Gebrauch unseres Terminus, insbesondere der innere Zusammenhang zwischen der paulinischen Rechtfertigungslehre überhaupt und allen δικαιοσύνη-Aussagen. Gerechtigkeit und Rechtfertigung sind für Paulus geradezu identisch, lediglich verschiedene Aspekte des gleichen Sachverhalts: der Gnade Gottes, die durch das Kreuz und die Auferweckung Jesu an uns wirksam wird (Rechtfertigung) und in uns wirksam bleibt (Gerechtigkeit). Bezeichnenderweise taucht bei Paulus der Terminus technicus δικαίωσις für die Rechtfertigung auch nur insgesamt zweimal (Röm 4, 25; 5, 18) auf; ihm kommt als solchem, etwa in Abhebung vom Begriff der δικαιοσύνη, keine Bedeutung zu. Rechtfertigung ist für Paulus dasselbe wie »Gerechtigkeit erlangen« (Röm 9, 30) bzw. »gerecht gemacht werden« (δικαιοῦσθαι: z. B. Röm 3, 20.24; 5, 1; Gal 2, 16 u. a.). Rechtfertigung und Gerechtigkeit (als deren »Ergebnis«) lassen sich nicht voneinander lösen (L. Cerfaux).
Der Gerechte im Sinne des Apostels ist und bleibt nur gerecht, wenn und insofern er sich im Glauben an Jesus Christus der rechtfertigenden Gnade des Kreuzes, in dem allein der geschichtliche Ort der δικαιοσύνη θεοῦ zu sehen ist (Röm 3, 25f; Gal 3, 13f), je neu anheim-

gibt. Damit ist der christologische Kern aller paulinischen Soteriologie, das zugleich Neue der Theologie des Paulus im Gegensatz zur jüdischen Heilslehre, erreicht: Rechtfertigung und Gerechtigkeit sind nicht mehr nur eschatologisch-künftige Heilsgüter, sondern im »Jetzt« (Röm 3, 21: νυνὶ δέ) durch das Kreuz Jesu Christi dem sündigen (Röm 4, 5) Menschen geschenkt. Einzige, aber entscheidende Bedingung für die Teilnahme an der rechtfertigenden Kreuzesgnade ist von seiten des Menschen die gläubige Unterwerfung unter die Erlösungstat Jesu Christi (Röm 1, 17; 3, 22.28; Gal 3, 11–13) und der radikale Verzicht auf jeden selbstmächtigen Gesetzesweg (vgl. vor allem: Röm 3, 28; 4, 24; Gal 2, 15–21; 3, 11; 5, 1). Eine neue Gnadenordnung ist mit Jesus Christus in diesem Äon, der damit zugleich schon Beginn des kommenden Äons ist, angebrochen. Den Zugang zu ihr erschließt allein der Glaube an Jesus Christus, unsere δικαιοσύνη (1 Kor 1, 30; Phil 3, 9; vgl. Röm 5, 19; 2 Kor 5, 21).

γ) *Gerechtigkeit und →Gericht.* Daß es nach Paulus neben der als Gegenwartsvollzug verstandenen Rechtfertigung aus Gnaden nach wie vor das Endgericht nach den Werken gibt und zwischen beiden kein innerer Widerspruch besteht, erweisen unter den zahlreichen Belegen (etwa 2 Kor 5, 10; Gal 6, 7–10 u. a.) vor allem die häufigen futurischen Formen von δικαιοῦν (Röm 2, 13; 3, 20.30 u. a.) sowie die deutliche Bezeichnung der δικαιοσύνη als Hoffnungsgut (Gal 5, 5). Die δικαιοσύνη im Jetzt weist über sich hinaus auf die δικαιοσύνη des die Gnade besiegelnden Endgerichts. Die Heilsgegenwart ergibt eine Heilszukunft, indem die Rechtfertigung zeitüberbrückende Gnade ist (G. Schrenk).

δ) *Gerechtigkeit und christliches Leben.* Der Gesetzesgläubige war durch das Gesetz selbst zur Übertretung des Gesetzes verurteilt. Darin lag gerade der heilsgeschichtliche Sinn des Gesetzes (Röm 5, 20; Gal 3, 10.19.22): die immer ausweglosere Situation des am Gesetz notwendigerweise zum Sünder werdenden Menschen zu erweisen. So wird nun auch nicht der Gerechte, sondern der Sünder von Gott gerechtfertigt (Röm 4, 5.8), d. h. freigesprochen von der →Sünde (Röm 6, 18f.22), weil Jesus die ganze Schuld auf sich nahm (Röm 5, 19). Die Gerechtigkeit vor Gott ist also nicht nur durch gleichwelche sittliche Leistung oder Steigerung unerreichbar, sondern wird dem Glaubenden ohne weiteres, und gerade weil er Sünder ist, geschenkt.

Der so Gerechtfertigte ist nach Paulus nun aber der wirklich und grundsätzlich Geheiligte (1 Kor 1, 30; Eph 4, 24). Mit dem gläubigen Eintritt unter das Gesetz des Geistes hat er das πνεῦμα θεοῦ (Röm 8, 1–17; 8, 10) empfangen (→Hl. Geist), das ihn befähigt, die Sünde zu überwinden, d. h. des Kreuzes und seiner Gnade würdig zu leben (Röm 6, 13f.17f.22). Dem Indikativ der δικαιοσύνη erst folgt der Imperativ christlicher →Sittlichkeit. Als »Frucht der Gerechtigkeit« (Phil 1, 11) und mit den »Waffen der Gerechtigkeit« angetan (Röm 6, 13; 2 Kor 6, 7) vollzieht sich das Leben des Gerechtfertigten nicht im »Als-Ob«, sondern erweist sich als Ausdruck einer inneren »ontologischen« Umwandlung, Heiligung. Daß von Paulus immer an einen

durchgreifenden Neubeginn gedacht sein muß, zeigt die stete Gedankenverbindung von Rechtfertigung und Neuschöpfung, wie sie uns vor allem in der Tauftheologie von Röm 6 entgegentritt oder – freilich unter einem etwas anderen Gesichtspunkt – in der Adam-Christus-Typologie durchscheint (vgl. Röm 5,12–21; 1 Kor 15,22.43–49; →Taufe; →Adam). Gerade so ist wieder jede καύχησις ausgeschlossen (vgl. Röm 3,19; Gal 6,13). Im Hinweis auf das alle Sittlichkeit begründende Wirken des Geistes Gottes in uns ersteht je neu der Hinweis auf dessen Voraussetzung: die lebendigmachende Gerechtigkeit aus Glauben, die mit Jesus Christus an die Stelle der todbringenden Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes getreten ist.

c) *Δικαιοσύνη in den außerpaulinischen Texten.* α) *Evangelien und Apostelgeschichte.* Augenscheinlich weit jenseits der paulinischen Problematik scheint die Evangelienliteratur den Begriff des δίκαιος zu verwenden. Ähnlich unbefangen wie manche Schriften des Spätjudentums, darin aber nicht minder einem Wesenszug des überkommenen atl. Verständnisses verbunden, ist für sie der rechtschaffene, nach dem Willen und den Geboten Gottes lebende Mensch der »Gerechte« und damit der schlechthin Fromme und Gottesfürchtige (Lk 2,25; 23,50). Wie die Erzväter (Mt 23,35) oder Propheten des Alten Bundes (Mt 13,17; 23,29) in der Erfüllung der göttlichen Weisung gerecht waren, sind nun Joseph (Mt 1,19), Elisabeth (Lk 1,6), Simeon (Lk 2,25) oder Cornelius (Apg 10,22) »gerecht«, d. h. dem Willen Gottes ergeben und als solche der Kategorie des Sünders und des Ungerechten entgegengesetzt (Mt 5,45).

Ebenso in Anknüpfung an den atl. Inhalt, doch in bedeutsamer Überbietung dieses Zuges, findet sich das Prädikat δίκαιος auch auf Jesus gewendet (Apg 3,13–15; 7,52; 22,14). Ob dabei in Jesus mehr der (messianische) Erfüller des göttlichen Willens oder mehr der (stellvertretend und) unschuldig Verurteilte und Getötete gesehen wurde (→Stellvertretung), muß hier offenbleiben, weil es sich jeweils nur aus der Funktion des betreffenden Textes im Gebrauch der Gemeinde erheben läßt. Es versteht sich schließlich geradezu von selbst, daß auch die wahren Jünger Christi und die frommen Glieder der Gemeinde den Titel des »Gerechten« führen (Mt 10,41 u. a.). Zwar sind sie in dieser Zeit noch unter die offenkundigen wie maskierten Sünder gemischt (Mt 13,43.49), deren falsche und heuchlerische, weil selbstgerechte »Gerechtigkeit« aber (Mt 23,27f) zuschanden wird. Doch sie finden als die wahren Christen und daher wahren Gerechten den gnädigen Spruch des Endrichters (Mt 25,37.46 u. a.).

Diesem Gesamtbefund entspricht nun auch – zumindest nach der fast einhelligen Überzeugung der neueren katholischen Exegese – die Verwendung des Substantivs δικαιοσύνη. Die Gerechtigkeit als Rechttat vor Gott, als sittlich-religiöse Rechtbeschaffenheit des Menschen (»Lebensgerechtigkeit«) tritt uns – wiederum nach dieser Meinung – aus dem Gebrauch des Matthäus (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32) und des Lukas (1,75; vgl. Apg 10,35; 13,10 u. a.) durchaus eindeutig

entgegen. Ein vergleichender Blick auf einige neue, vielschichtigere Lösungsversuche sowohl katholischer als auch protestantischer Exegeten (A. Descamps; J. M. Fiedler u. a.), vor allem aber eine gründlichere Analyse des exegetischen Sachverhalts zeigt jedoch, daß es sich beim Gebrauch der Vokabel δικαιοσύνη in der (vor allem synoptischen) Evangelienliteratur um eine echte »crux interpretum« handelt. Die geläufige Antwort, hier sei die Gerechtigkeit durchgehend schlicht und unbefangen als Lebensgerechtigkeit verstanden, wirft mehr neue und schwierige Fragen auf, als bereits vorhanden sind.
Trägt man nämlich dem auffallenden Umstand Rechnung, daß – von Jo 16, 8 und der offenkundig gräzisierenden, im Denken aber ganz atl. Formulierung Lk 1, 75 (vgl. Apg 13, 10; 10, 35) abgesehen – ausschließlich das Matthäusevangelium dem Begriff der δικαιοσύνη Wert beizumessen scheint, beachtet man zudem, daß die dort recht zahlreichen Belege (7mal) wahrscheinlich ausnahmslos in die relativ späte redaktionelle Schicht des End-Verfasser(kreise)s dieses Evangeliums verwiesen werden müssen, und erkennt man schließlich die allen Belegen verliehene, autoritätsheischende Sonderstellung, die darin liegt, daß sie sämtlich innerhalb von »Worten Jesu« auftreten, dann drängt sich geradezu der Gedanke auf, daß es sich bei dieser Verwendung des im übrigen den Evangelien fremden Abstraktums δικαιοσύνη um ein bewußtes und theologisch durchdachtes Wiederaufgreifen eines Begriffes handelt, der als ein besonders geeignetes Medium für die Unterweisung der Gemeinde erschien. Der Grund dafür liegt vielleicht darin, daß dieser Begriff in hohem Maße gründlich und gegenläufig durchdiskutiert worden ist (Paulus; Jakobusbrief) und somit eine Klammer darstellte, die solche Aussagen wie die auf den ersten Blick so »judaistisch« anmutende von Mt 6, 1 (δικαιοσύνη = Almosen?) und die – wiederum auf den ersten Blick – so »paulinisierende« von Mt 6, 33 (Gerechtigkeit = δικαιοσύνη θεοῦ) – um nur diese beiden zu nennen – zusammenschloß.
In einem solchen Gebrauch aber ist die δικαιοσύνη schwerlich nur die »Lebensgerechtigkeit« des Gottgefälligen, sondern bewußt wieder beides zugleich: Gnade und Tat, die nicht nur wegen des vermehrten guten Willens der Jünger und Gemeindeglieder, sondern von ihrem Wesen her weit über die »Gerechtigkeit« der Pharisäer hinausgeht (Mt 5, 20) und sogar den Hinweis auf die Seligkeit des kommenden Äons und Lebens in sich birgt (Mt 5, 6.10).
β) *Katholische Briefe*. Hier ist das Bild sehr differenziert. Neben einer größeren Anzahl von Belegen, die in der Nähe des bereits skizzierten unbefangeneren Gebrauchs liegen und in denen uns der Gerechte (auch der »gerechte« Christus) als der in Gottes Willen Ergebene und die Gerechtigkeit als die gottgefällige Rechttat entgegentreten (1 Petr 3, 12.14.18; 2 Petr 2, 5.21; 1 Jo 2, 29; 3, 7.10 u. a.), finden sich auch Stellen, die thematisch betont die heilschaffende Erlösungstat Christi einzubeziehen scheinen (1 Petr 2, 24; 1 Jo 2, 1) und damit über dieses Verständnis hinausgreifen.

Wirklich auffallend tritt der Fragenkomplex um Gerechtigkeit und Rechtfertigung hier jedoch nur im Jakobusbrief in Erscheinung, dafür dort aber mit um so leidenschaftlicherer und zunächst sogar Bestürzung hervorrufender Intensität. Hieß es bei Paulus: »Aus Glauben wird der Mensch gerechtfertigt ohne Werke des Gesetzes« (Röm 3, 28), so heißt es nun in scheinbar diametral entgegengesetzter und direkt darauf bezogener Formulierung: »Aus den Werken wird der Mensch gerechtfertigt und nicht aus dem Glauben allein« (Jak 2, 24). Widerspricht somit der Jakobusbrief dem genuinen Paulus? (Eine Frage, die Luther und mit ihm über lange Zeit die reformatorische Theologie bejahen zu müssen meinte und die darum zur Bestreitung der Kanonizität des gesamten Jakobusbriefes führte [→Kanon].) Zweifellos polemisieren Paulus und Jakobus gegen zwei gegensätzliche Meinungen. Sie polemisieren jedoch mit Sicherheit nicht gegeneinander und schließen sich nicht aus. Paulus hatte sich in aller Schärfe gegen eine judaistische Entwertung der Heilstatsache des Kreuzes Christi durch die verdienstgläubige Beibehaltung der atl. Gesetzeswerke gewandt. Jakobus polemisiert gegen ein sittlich lax gewordenes und nur kultisch orientiertes Christentum, das sich zu seiner Rechtfertigung auf einen zum Schlagwort gewordenen Paulinismus berufen zu dürfen glaubt (F. Mußner). Er leugnet nicht die Bedeutung des Glaubens. Dieser ist ihm vielmehr selbstverständliche Voraussetzung. Für den allein im Glauben an den gekreuzigten und auferweckten Christus Gerechtfertigten aber läßt Jakobus keine Alternative zu, die zur Entscheidung zwischen Glauben oder Werk aufforderte. Nach Jakobus sind – wie nach Paulus – die Werke der →Liebe der Erweis eines lebendigen Glaubens (vgl. Gal 5, 6), und der Glaube wird aus den Werken vollendet (Jak 2, 22).

1. F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Münster 1915; H. Fuchs, Das alttestamentliche Begriffsverhältnis von Gerechtigkeit und Gnade, in: Christentum und Wissenschaft 3 (1927), 101–118. 149–158; K. H. Fahlgren, Sedaka nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Uppsala 1932; G. Schrenk, δίκη, in: ThW II (1935), 180–229; A. Descamps, La justice de Dieu dans la Bible grecque, in: Studia Hellenistica 5 (1948), 69–92; A. Descamps, Justice et justification, in: DBS IV (1949), 1417 bis 1460; H. Cazelles, A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament, in: RB 58 (1951), 169–188; A. H. van der Weijden, Die »Gerechtigkeit« in den Psalmen. Nimwegen 1952; K. Koch, SDQ im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. Diss. Heidelberg 1953; J. M. Fiedler, Der Begriff der δικαιοσύνη im Evangelium des Matthäus, auf seine Grundlagen untersucht. Diss. Halle 1957; G. von Rad, »Gerechtigkeit« und »Leben« in der Kultsprache der Psalmen, in: Theologische Bücherei 8 (1958), 225–247; E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ZThK 58 (1961), 367–378.

2. A. Descamps, Le christianisme comme justice dans le premier évangile, in: EThL 22 (1946), 5–33; A. Descamps, Justice et justification, in: DBS IV (1949), 1460–1510; A. Descamps, Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne. Louvain 1950; A. Oepke, δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus in neuer Beleuchtung, in: ThLZ 78 (1953), 257–264; J. Dupont, Les béatitudes. Louvain-Bruges 1954; H. H. Schrey, Gerechtigkeit in biblischer Sicht, in: Gerechtigkeit in biblischer Sicht. Eine ökumenische Studie zur Rechtstheologie (hrsg. von H. Walz – H. H. Schrey). Zürich 1955, 52–146; O. Kuss, Der Römerbrief. Regensburg 1957 (1. Lieferung); R. Mach, Der Zaddik in Talmud und Midrasch. Leiden 1957; W. Grundmann, Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus, in: Revue de Qumran 2 (1960), 237–259.

W. Mann

G. STRECKER, Der Weg der Gerechtigkeit. Göttingen 1962; C. MÜLLER, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Göttingen 1964; P. STUHLMACHER, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Göttingen 1965; K. BERGER, Gerechtigkeit I, in: SM II (1968), 261–267.

II. Gerechtigkeit (als Tugend)

1. Gerechtigkeit ist die Haltung, kraft deren einer standhaften und beständigen Willens einem jeden sein Recht zuerkennt. Diese von Thomas von Aquin stammende Kennzeichnung ist Gemeingut der Alten; sie findet sich in mehr oder weniger identischer Formulierung bei Platon, Aristoteles, Ambrosius, Augustinus und im Corpus Iuris Civilis. Gesagt ist hier vor allem, daß der Gerechtigkeit das Recht vorausliegt, d. h. die Tatsache, daß da jemand anders ist, dem etwas als das »Seine« *(suum)* zusteht. Der Akt der Gerechtigkeit ist demnach etwas Zweites und Nachgeordnetes; er ist eine Antwort darauf, daß der Partner einen Rechtsanspruch hat. Wer nicht anerkennt, daß dem Mitmenschen überhaupt etwas zusteht, und zwar unabdingbar, d. h. auf solche Weise, daß jeder, der es mit ihm zu tun bekommt, es ihm geben oder lassen muß, der erkennt eben damit die Gerechtigkeitsverpflichtung nicht an. Es zeigt sich die Notwendigkeit, *vor* aller Diskussion darüber, was im konkreten Fall gerecht sei, klarzustellen, daß und warum dem Menschen überhaupt unabdingbar etwas zusteht. Dazu aber ist vorausgesetzt, daß man eine Konzeption vom →Menschen habe. Werden die »Menschenrechte« allerdings so verstanden, daß die →Natur des Menschen, etwa seine Geistigkeit oder seine Personalität (→Person), als ihr letzter Grund gilt, dann dürfte, angesichts der Theorie und Praxis der Gewaltherrschaft, solche vorletzte Begründung der Gerechtigkeitsverpflichtung nicht ausreichend sein; vielmehr muß die Einsicht realisiert werden, daß es deswegen etwas jedem Menschen unabdingbar Zustehendes gibt, weil der Mensch als Person von →Gott geschaffen ist. »Wir haben einen heiligen Regierer, und das, was er den Menschen als heilig gegeben hat, ist das Recht der Menschen« (Kant, Vorlesung über Ethik [hrsg. von P. Menzer]. Berlin 1925, 245).

Die Gerechtigkeit hat es mit dem anderen zu tun: *iustitia est ad alterum.* Dieser Gedanke schließt mehreres in sich, das nicht ohne weiteres zutage liegt, z. B. den Unterschied gegenüber der →Liebe; weil der Geliebte nicht eigentlich »jemand anders« ist, darum wird im Verhältnis der Liebenden die Gerechtigkeitsforderung nicht akut. Gerechtsein heißt: da anerkennen, wo man nicht lieben kann; den anderen in seinem Anderssein bestätigen und ihm zu dem verhelfen, was ihm zusteht. Es ist aber gleichfalls gesagt, daß, da der andere durch die bloße Gesinnung nicht erreicht wird, die Gerechtigkeit sich vornehmlich in einem *äußeren* Tun verwirklicht. Hierin unterscheidet sich die Gerechtigkeit von allen anderen sittlichen →Tugenden. »Im Bereich von Gerecht und Ungerecht kommt es erstlich darauf an, was der Mensch nach außen hin tut« (Thomas von Aquin, In: Eth. Nic. V, 1, n. 886). Dem entspricht, daß alles äußere Tun, weil es

seiner Natur nach den anderen betrifft und sozial erheblich ist (→Gemeinschaft), eben damit der Gerechtigkeitsnorm unterstellt ist; alles äußere Tun ist gerecht oder ungerecht. Hierdurch wird begreiflich, daß es im Felde der Gerechtigkeit so etwas wie eine Trennung von Tun und Gesinnung geben kann; es ist möglich, daß einer etwas objektiv Gerechtes oder Ungerechtes *tut*, ohne gerecht oder ungerecht zu *sein*. Diese Unterscheidung ist gleichfalls in bezug auf die übrigen sittlichen Tugenden nicht sinnvoll möglich. Natürlich kann anderseits nur dann von der *Tugend* der Gerechtigkeit die Rede sein, wenn das rechte äußere Tun hervorgeht aus jener Haltung, die den Menschen einem jeden das Seine geben läßt. Unter den im engeren Sinn sittlichen Tugenden ist die Gerechtigkeit die ranghöchste: »Auf Grund von Gerechtigkeit vor allem werden Männer ›gut‹ genannt« (Cicero, De Off. 1, 7). Anderseits ist Ungerechtigkeit der schlimmste Verderb des natürlich-sittlichen Menschen.

2. Die von Aristoteles erstmals durchgeführte und begründete Unterscheidung zwischen drei *Grundformen* der Gerechtigkeit ist in den Überlieferungsbestand eingegangen. Sie beruht ihrerseits darauf, daß man das Gemeinleben durch folgende tragende Grundverhältnisse bestimmt sieht: das Verhältnis der einzelnen zu anderen einzelnen *(ordo partium ad partes)*, das Verhältnis des sozialen Ganzen zu den einzelnen *(ordo totius ad partes)*, das Verhältnis der einzelnen zum sozialen Ganzen *(ordo partium ad totum)*. Diesen drei Grundstrukturen sind als die ihnen jeweils entsprechenden Ordnungsgestalten (→Ordnung) die Grundformen der Gerechtigkeit zugeordnet: die Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*, auch ausgleichende oder Vertragsgerechtigkeit), welche das Verhältnis der einzelnen untereinander regelt; die zuteilende Gerechtigkeit *(iustitia distributiva)*, die das Verhältnis des Gemeinwesens als solchen zu den einzelnen ordnet, die seine Glieder sind; die Gesetzesgerechtigkeit *(iustitia legalis)*, die Norm des Verhältnisses der einzelnen zum sozialen Ganzen.

Es ist klar, daß schon die dieser Einteilung zugrunde liegende Voraussetzung vom konsequenten Individualismus ebenso abgelehnt werden muß wie vom Kollektivismus; für den ersteren wäre die Vertragsgerechtigkeit die einzig sinnvolle Gestalt von Gerechtigkeit überhaupt, während der letztere den einzelnen als Realität eigenen Rechtes leugnet. In Wahrheit aber bedarf es der Anerkennung aller drei Sozialstrukturen und der ihnen zugeordneten Gerechtigkeitsformen, wenn nicht von Anfang an die vielschichtige Realität verfälscht werden soll, die hinter dem gebräuchlichen Begriffspaar »Individuum und Gemeinschaft« steht.

Es ist bedenkenswert, daß Thomas von Aquin in seinem umfangreichen Traktat über die Gerechtigkeit den Akt der *Tauschgerechtigkeit*, wie sie sich vor allem im vertraglichen Interessenausgleich des alltäglichen mitmenschlichen Lebens realisiert, einfachhin mit dem Namen »Wiederherstellung« *(restitutio)* bezeichnet. Damit scheint nicht allein gesagt zu sein, daß in der Welt der Interessengegensätze, des

Machtkampfes und des Hungers die Ungerechtigkeit der zunächst einmal zu erwartende und auch durchschnittlich anzutreffende Zustand sei, dessen »nachträgliche« Heilung und Ordnung eben das Amt und die Leistung der *iustitia commutativa* sein müsse; es ist wohl auch darauf hingedeutet, daß der Zustand wirklicher Ausgeglichenheit in der Menschengemeinschaft nie ein für allemal erreichbar, vielmehr in einem unbeendlichen Vorgang des ständigen Ausgleichs immer neu gestörter Ordnung zu verwirklichen sei.
Auf die *zuteilende* Gerechtigkeit ist vor allem derjenige verpflichtet, der in irgendeinem Sinn →Macht und Vollmacht besitzt; sie ist die Gerechtigkeit dessen, der das Gemeinwohl *(bonum commune)* zu verwalten hat, sei es im →Staat, in der Familie, in der Schule, im Betrieb, in der Armee usw. Es ist allerdings zu sagen, daß der Staat bzw. der politische Herrscher in einem einzigartigen, nirgends sonst antreffbaren Sinn der Verwalter des *bonum commune* und damit das Subjekt der zuteilenden Gerechtigkeit ist. Die zuteilende Gerechtigkeit besteht darin, daß den einzelnen das ihnen von seiten des sozialen Ganzen Zustehende, d.h. der ihnen gebührende Anteil am *bonum commune*, wirklich ungeschmälert gegeben werde. Damit ist viel mehr gemeint als die gerechte Verteilung des materiellen »Sozialprodukts«; es ist z.B. auch und vor allem gemeint, daß es jedem einzelnen möglich gemacht werden müsse, in →Freiheit und je nach seiner besonderen Weise mitzuwirken an der Realisierung jener geistig-sittlichen Güter, um derentwillen die menschliche Gemeinschaft existiert. Die Forderung, die im Richtbild der zuteilenden Gerechtigkeit enthalten ist, verpflichtet aber nicht allein den, der im Namen eines Gemeinwesens Macht und Vollmacht ausübt, sondern auch die einzelnen als die Glieder dieses Gemeinwesens; auch der einzelne kann und muß also gerecht sein in der Weise der *iustitia distributiva*, und zwar vor allem dadurch, daß er ausdrücklich einverstanden ist mit dem, was von seiten der politischen Gewalt im wahren Interesse des sozialen Ganzen verfügt worden ist. Hierdurch nimmt auch der einzelne an der zuteilenden Gerechtigkeit teil, durch welche allein die Staaten leben und in Ordnung sind. Echte Ordnung des Gemeinwesens hat nicht nur zur Voraussetzung, daß es einzelne gibt, die sich für Regierungsämter eignen; es ist gleichermaßen eine bestimmte innere Verfaßtheit des Volkes vorausgesetzt, kraft deren es der gerechten Verwaltung des *bonum commune* seine Zustimmung gibt. Die Aktualität dieses Gedankens ist offenkundig: »Sandatome kann nur die geschlossene Faust zusammenhalten. Das Complement ist die Tyrannis« (Yorck von Wartenburg).
Der Gesetzesgerechtigkeit *(iustitia legalis)*, welche die Verpflichtung des einzelnen gegenüber dem Gemeinwesen betrifft, sind primär die im engeren Sinn sozialen Akte zugeordnet, die ausdrücklich auf die Verwirklichung oder Wahrung des *bonum commune* zielen, z.B. die Entrichtung von Steuern, die Ableistung des Wehrdienstes, die Beteiligung an der Wahl oder auch die verwaltende, gesetzgeberische und

eigentlich politische Tätigkeit der zur Führung des Gemeinwesens Berufenen. Zweifellos aber hat der einzelne es auch dann mit dem Gemeinwohl zu tun, wenn er, anscheinend ganz »privat«, Unrecht tut, ohne damit schon ein staatliches →Gesetz zu übertreten. Positiv ausgedrückt: Die volle Realisierung des *bonum commune* bedarf des Gutseins aller einzelnen. »Die Akte aller Tugenden können zur Gerechtigkeit gehören« (Thomas von Aquin, S.th. II, II, 58, 5).

3. Die alte Gerechtigkeitslehre hat immer betont, daß die Welt der Menschen durch Gerechtigkeit allein nicht in Ordnung gehalten werden könne; vielmehr sei das *Nicht*-»Aufgehen« von Schulden und Leisten ein wesentliches Merkmal des tatsächlichen Weltzustandes (→Welt). Das besagt zweierlei: erstens, daß es Schuldigkeiten gibt, zu deren Natur es gehört, nicht völlig abgeleistet werden zu können. Niemals z.B. könne die Schuldigkeit im Verhältnis des Menschen zu Gott oder auch zu seinen Eltern durch »Bezahlung« aus der Welt geschafft und zu einem glatten »Quittsein« bereinigt werden. In diesen Verhältnissen trete, so sagen die Alten, an die Stelle der nicht zum Zuge kommenden Gerechtigkeit etwas anderes (etwa die *religio* oder die *pietas*). Zweitens besagt der Gedanke von dem Ungenügen der Gerechtigkeit, daß der Mensch auch einmal bereit sein müsse, zu leisten und zu geben, was nicht im strengen Sinn geschuldet sei. Diese Bereitschaft wird am ehesten der Gerechte zustande bringen, weil er es am schärfsten erfährt, daß er selber etwas schuldet, das er niemals zu »bezahlen« vermag. An diesem Punkt wird die Grenze der Gerechtigkeit neu benennbar: »Durch Gebote der Gerechtigkeit den Frieden unter den Menschen wahren zu wollen, ist unzulänglich, wenn nicht unter ihnen die Liebe Wurzel schlägt« (Thomas von Aquin, Contr. Gent. 3, 130).

Während die Erfüllung sowohl der aus der *iustitia commutativa* wie auch der aus der *iustitia legalis* sich ergebenden Rechtspflichten erzwungen werden kann, gehört es zur Natur der zuteilenden Gerechtigkeit, daß ihre Erfüllung nicht erzwingbar ist. Erzwingung setzt →Macht voraus; und diese ist eben auf der Seite dessen, der zugleich zur Wahrung der *iustitia distributiva* verpflichtet ist. Macht hat zwar von Natur den Sinn, die Gerechtigkeit zu hüten. Anderseits ist Macht, die nicht mißbraucht werden könnte, keine wirkliche Macht. Wird sie aber tatsächlich mißbraucht, indem der geborene »Hüter der Gerechtigkeit« selbst die Gerechtigkeit verletzt, dann geschieht unhemmbar Unrecht. Letztlich gibt es nur eines, wodurch der faktisch Mächtige daran gehindert werden kann, in der Weise der Unterdrückung, Schmälerung, Begünstigung usw. Unrecht zu tun. Dieses Eine ist seine eigene Gerechtigkeit. Darum ist die Erziehung des Führungsnachwuchses zur Gerechtigkeit eine der vordringlichsten Aufgaben politischer Bildung. Weil in einem Gemeinwesen nur auf Grund von gerechter Herrschaft »Gerechtigkeit herrschen« kann, kommt alles darauf an, daß die faktisch Mächtigen zugleich gerecht sind. Es ist ein verhängnisvoller, dem heutigen »sozialtechnischen«

Denken naheliegender Irrtum, zu meinen, die rein organisatorische Vervollkommnung des politischen Apparates (etwa durch Einbau selbsttätiger Kontrollfunktionen usw.) könnte jemals die Gerechtigkeit als Tugend, d. h. als sittliche Haltung des einzelnen, überflüssig machen (zum theologischen Sinn der Gerechtigkeit →Rechtfertigung II).

P. LUMBRERAS, De iustitia. Rom 1938; E. BRUNNER, Gerechtigkeit. Zürich 1943; G. DEL VECCHIO, La giustizia. Rom [3]1946 (dt.: Basel [3]1958); D. LOENEN, Dikè, een historisch-semantische analyse van het gerechtigheidsbegrip. Amsterdam 1948; P. TILLICH, Liebe, Macht, Gerechtigkeit. Tübingen 1955; J. PIEPER, Über die Gerechtigkeit. München [3]1960.

J. Pieper

N. MONZEL, Katholische Soziallehre. 2 Bde. Köln 1965/67; J. M. DIEZ ALEGRÍA, Gerechtigkeit, in: SM II (1968), 267–275.

GERICHT

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

1. *AT und Judentum.* Die atl. Ausdrücke vom Gericht Gottes können sich allgemein auf alles Unheil beziehen, das als Strafe Gottes betrachtet wurde. In diesem Zusammenhang ist in Bildern aus dem menschlichen Gerichtsleben von Rache (Jr 15,15; 51,6.36; Nah 1,2; Pss 79,10; 94,1), Heimsuchung (1 Sam 15,2; Am 3,2; Ps 89,33) oder Ausgleichsleistung Gottes (Dt 32,34f; Is 34,8; 65,6f; Ps 109,20) die Rede. In Gebeten und Hilferufen wenden sich Menschen um Gerichtsbeistand an →Gott (Gn 16,5; 1 Sam 24,16; Pss 7,9; 43,1). Daß Gott seine Rechtsordnung schützt und jede Rechtsbeugung bestraft, ist ein atl. Fundamentalsatz (→Gerechtigkeit; →Ordnung).
Die eigentliche atl. Gerichtspredigt steht anfangs im Zeichen nationaler Erwartungen. Der richtende Jahwe kämpft für sein Volk (Ri 3, 9f; vgl. Nm 21,14). Die Geschichte Israels wird als Gericht Jahwes aufgefaßt (Ex 6,6; 7,4; 1 Sam 18,17; 25,28), das an einem nahen »Tage Jahwes« voll Siegesfreude für →Israel vor aller Welt geoffenbart werden soll (vgl. Am 5,14.18–20). Nationalistische Akzente fehlen auch später nicht, besonders in drastischen Strafbildern, in Fluch- und Rachepsalmen (Pss 68,22–24; 83,10–19; 129,5–8; 149,7f) und in der Weisheitslehre (Dt 23,4–7; Sir 50,25f; Weish 11,5–20). Sie steigern sich manchmal bis zum Haßaufruf und zu (literarischen) Pogromen (Est 8–9). In der spätjüdischen Zeit hat noch Johannes der Täufer ausdrücklich dagegen gepredigt (Mt 3,7–10).
Die →*Propheten* verwenden viele Gerichtsbilder, um Gottes eschatologisches Handeln zu verkünden: die Bilder vom Prozeß (Os 4,1; Is 1, 2.18; 3,13; Soph 3,8; Joel 4,2), von der Getreideernte (Is 27,12; Jr 15,7), vom Hirten, der die Herde sondert (Ez 34,17–22), vom Keltertreter (Is 63,1–6), vom Kriegsheld (Is 42,13). Jahwes Gerichtszorn

wird beschrieben: seine bebenden Lippen, seine fressende Zunge, sein verzehrender Atem, seine schnaubende Nase, seine dröhnende Stimme, seine strafende Hand, sein gereckter Arm (Is 30,27–30; vgl. Ex 15 u. a.). Jahwe pfeift die Werkzeuge seines Zornes herbei (Is 5,26); das Gericht erscheint als Entscheidungskampf (Zach 14,3), als Unwetter (Is 29,6), als Schlachtung (Is 34,5–8; Jr 46,10) und endlich als die große endgültige Gotteserscheinung (Is 24,21–23), die von furchtbaren Erschütterungen des Himmels und der Erde begleitet ist (Joel 4, 16; Is 34,4).

Der erste Grundsatz des Gerichts heißt: Gott richtet über alles Unrecht. Dabei wird zunächst an die Nachbarvölker und an die Weltreiche (Is 13–27; Jr 46–51 u. a.) und an ein innerweltliches, politisch-militärisches Ereignis gedacht (Is 3). Aber bereits bei Sophonias nimmt die Darstellung der Vernichtungserscheinungen weltweite Ausmaße an (Soph 1–3; vgl. Is 24–26; 66,15–17; Joel 4,1–16; Abd 15f; Zach 14,12–21; Pss 2; 110). Israel selbst ist dabei nicht ausgenommen. Seit Amos (5,18ff) und Osee (1–3; 9,15) rufen alle Propheten ihr Wehe über Israel (Is 1,4). Der »Tag Jahwes« (seit Am 5,18–20) weist auf einen Tag des Gerichts (Os 5,9), voll des Grimmes und Zornes Gottes (Is 13,6–9), einen Schreckenstag der ganzen Welt (Soph 1, 14–18; 3,8). Nach den Propheten (vgl. Mal 3,23; Zach 14,1) findet sich dieser Ausdruck auch im übrigen AT (Klgl 2,1.22; Spr 11,4 u. a.).

Ein zweiter Grundsatz heißt: Das Gericht Gottes dient dem Heil. Der Rest Israels (Am 5,15; Is 6,13) soll als Wurzel eines neuen Volkes begnadigt werden (Am 9,11–15; Is 10,20–23; Mich 4,6–8). Das Volk wird zum Eheherrn Jahwe zurückkehren (Os 2,9). Der gleiche Gedanke liegt den Bildern vom Läuterungsofen (Is 1,25; Jr 9,6; Is 48, 10; Ez 22,18–22), von der Züchtigung (Ez 14,21–23) und der Ernte mit dem Erntefrieden (Am 9,13–15; Mich 4,4) zugrunde. Selbst beim Gericht über die Heidenvölker kommt dieser Grundsatz zur Sprache: Jahwe will Ägypten heilen (Is 19,22f), die Völker zur Bekehrung führen (Jr 18,7f) und einen heiligen Rest der Heiden am Heile seines Volkes teilnehmen lassen. Der Ausdruck »Tag Jahwes« kann auch »Tag des Heils« bedeuten (Am 9,11; Os 2,16f; Is 1,26; 11,9; Jr 30, 23f; Soph 3,8–20).

Wichtig ist die sittlich-religiöse Begründung, die die Propheten für das Gericht geben: der Völker Hochmut (Is 10,13; 14,13f; Jr 48,42), ihr Götzendienst (Is 2,18–20), ihr Wüten gegen Jahwe und sein Volk (Joel 3,2–6) und gegen andere Völker (Is 10,7), dazu viele Sünden (Am 1,3.13; 2,1f; Nah 3,1). Dem eigenen Volke wird vorgerechnet sein Götzendienst (Am 2,4), sogar im Tempel (Ez 8,3–16), sakrale Prostitution (Os 4,13f), Mißachtung aller Gebote des Dekalogs und der Volksordnung, besonders durch Bedrückung, Betrug und Selbstsucht. Darum muß Jahwe eingreifen (Is 2,11–17). Zutiefst liegt die Begründung in der Eifersucht Jahwes, der auf seine Ehre und die Heiligung seines Namens bedacht ist (Is 48,11); deshalb straft er

(Ez 39,21.23), deshalb begnadigt er (Ez 39,25.27), deshalb hält er Weltgericht und bewirkt die ewige Heilsordnung (Zach 14,9; vgl. Sir 36,1–5). Das Gericht Gottes bedeutet also Aufrichtung der Herrschaft Gottes (→Reich Gottes) durch die Niederwerfung aller seiner Feinde und durch die Reinigung und Heiligung seiner Erwählten für immer.
Die Individualisierung des Gerichtsgedankens wird im Anschluß an die prophetische Lehre von der sittlichen Begründung der Strafe (Am 5,14; Is 5,8–24) und die Lehre von der individuellen →Vergeltung (Jr 31,29; Ez 18,2), besonders in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur, unter außerisraelitischen Einflüssen ausgebildet (vgl. Weish 2,21–3,12; 2 Makk 12,43–45). Dabei werden die Gerichtsausdrücke der Überlieferung auf das Schicksal einzelner Menschen angewendet (vgl. Spr 11,4; 16,4; Weish 3,18). Meistens handelt es sich um das Gericht Gottes durch irdisches Glück oder Unglück oder durch die Art des Todes (Sir 11,26f). Die Apokryphen schildern in Fortführung früherer Texte (Weish 4,20–5,23) ausdrücklich ein »jenseitiges« Gericht für den einzelnen (aethHen 22,9–13; 39,4; 4 Esr 5,75–101 u.a.). Diese Vorstellung hatte im antiken Orient und in Ägypten große Bedeutung und spielte auch bei den Zeitgenossen Jesu eine wichtige Rolle (vgl. Lk 19,22f; 23,43).
Die spätjüdischen Apokalypsen bringen keine prophetischen Bußpredigten mehr, sie sind vielmehr Erbauungsschriften. Sie wollen nicht durch Hinweis auf das Gericht Gottes aufrütteln, sondern durch Belehrung über die Gerichtsvorgänge beruhigen (Joel 3–4; Zach 12–14). Schon Ez 39, erst recht aber Dn 7–12 enthalten Terminangaben, zeitgeschichtliche Berechnungen und Interpretationen, Symbolaussagen und Beschreibungen von Szenerie und Handlung. Weish 4,20–5,23 schildern das Gericht über Menschen, die unsterblich sind und ewigen Sanktionen unterliegen. Im außerbiblischen Schrifttum gibt es eine bunte Vielfalt von Vorstellungen: verschiedene Gerichtsbilder, -akte, -orte, -teilnehmer, -handlungen, -bücher, -waagen, -folterungen (besonders in Hen und 4 Esr). Auch →Engel und Dämonen werden gerichtet, und die Frommen dürfen als Beisitzer fungieren. Meistens unterscheiden die Autoren ein messianisches Gericht mit folgender Friedenszeit und ein eschatologisches Endgericht. Die Literatur von Qumran z.B. kennt und schildert diese beiden. In jedem Falle ist die Beschreibung und Erwartung des göttlichen Gerichts ein Wesenszug der spätjüdischen Zeit und erklärt einerseits den nationalistischen Leichtsinn (Mt 3,9), anderseits die Hoffnungslosigkeit, wie Paulus sie in Röm 7 vorführt.
2. Das *NT* hat im Unterschied zur Literatur seiner Zeit kein ausdrückliches Zeugnis für das sog. »Besondere Gericht« Gottes über den Einzelmenschen nach seinem Tode. Vielleicht könnte man diese Lehre mittelbar erheben aus der Lehre von der Vergeltung nach den Werken (nicht aber aus Sir 11,26f oder Hebr 9,27) und aus Hinweisen über den Zustand nach dem →Tode (Lk 16,19–31; 23,43; vgl. Phil 1,23;

2 Kor 5,6–8). Selbst dort, wo im NT die traditionellen und zeitgenössischen Gerichtsbilder gebraucht werden, geschieht das im Gegensatz zur übrigen Literatur sehr zurückhaltend und im Dienste der →Verkündigung von der Nähe des Gerichts und von der Notwendigkeit der Buße. Das NT kennt keine Berechnungen, weder des Termins (Röm 13,11–14; 1 Thess 5,1–11; Apk 3,3) noch des Urteils (Lk 13, 1–5). Zwar wird das Eingreifen Gottes ins Weltgeschehen und Leben mehrmals als Gericht verstanden (Apg 5,1–10; 12,23; 13,11; Röm 1, 18–32; 1 Kor 11,27–32; Apk 2,5), doch wird immer sogleich dessen Unberechenbarkeit betont.

Im Mittelpunkt der ntl. Gerichtspredigt steht die Erwartung eines Endgerichts, dessen Tag (Mt 10,15; 12,36; 2 Petr 2,9; 1 Jo 4,17) Gott festgesetzt hat (Apg 17,30f). Dieser Tag bringt →Heil für die Glaubenden (Lk 18,1–8; 2 Thess 1,5–10), Unheil aber für die Feinde des göttlichen Willens, seien es nun Geister (1 Kor 6,2f; 15,26; Apk 12, 7–9) oder Menschen (Röm 2,5; 12,19; 2 Petr 2,9). Dieses Gericht wird alle Menschen ohne Ausnahme umfassen (Mt 11,20–24; 25,31 bis 45; Lk 12,17–21; Röm 2,12–16). Es wird kosmische Auswirkungen haben (Mk 13,24; Lk 21,25f; 2 Petr 3,7–13). Als Maßstab für das Urteil kommt kein nationales (Mt 3,9; Jo 8,33–40; vgl. Mt 8,11f), sondern nur ein religiös-sittliches Kriterium in Frage (Röm 2,6; 2 Kor 5,10; vgl. Mt 5,17–20; Mk 10,19; Mt 12,33–37; Röm 13,8–10; Jak 2, 14–26). Das Ergebnis des Gerichts wird beschrieben einerseits als ewige →Freude, als Segen, Ehre, Wohlergehen, Ruhe, Seligkeit und glückliche Gottesgemeinschaft; anderseits als Finsternis, Heulen und Zähneknirschen, Feuerstrafe, Angst und Schrecken, als Folterung und Verderben, als ewige Gottesferne (vgl. →Eschatologie; →Vergeltung). Das Urteil gilt ewig (Hebr 9,15; 2 Petr 1,11), weil das Gericht »ewig« (Hebr 6,2), d.h. zeitlos, transzendent ist. Das Neue der ntl. Gerichtspredigt liegt in der *christologischen* Akzentuierung. Jesus hat in allen Phasen seiner Tätigkeit (nach allen erreichbaren Quellen und allen synoptischen Zusammenfassungen seiner Lehre) das nahe Gericht verkündigt, z.B. in der Bergpredigt (Mt 7,24–27), in der Jüngerrede (Mt 10,28.33), in der eschatologischen Rede (Mk 13), in der Pharisäerrede (Mt 23,13–35) und in den wichtigsten Gleichnissen (Lk 16,1–8.19–31; Mt 22,11–13; 24,37–39; 25). Befreiung von der Verurteilung gewinnt nur der Hörer und Täter des Wortes Jesu. Daher zielt die ganze Botschaft vom nahen Gericht auf die Forderung: Habet acht! Haltet Wacht! (Mk 13,5.9.23.33.35.37) Zu dieser Gerichtsbotschaft gehört allerdings immer auch das Wort von der →Vergebung der Sünden und vom Lösegeld (→Erlösung), mit dem Jesus den Sinn seines Todes verdeutlichte und zugleich das größte Problem der damaligen Gerichtstheologie löste, nämlich auf welchen Titel hin der Mensch im Gericht bestehen könne.

Dieser *Verkündiger des Gerichts*, →Jesus Christus, ist zugleich der *Richter* (2 Tim 4,1; 1 Petr 1,5). Das ist eine spezifisch ntl. Botschaft; sie steht neben der traditionellen Aussage vom Gericht, das *Gott* hält

(Mt 18,35; Röm 14,10; 1 Petr 1,17). Damit ist Entscheidendes über Jesus ausgesagt: Jesus ist nicht irgendein Gerichts-Prophet (vgl. Mk 14,62), dessen Wort einer Bestätigung bedarf (vgl. Mt 11,7–15), sondern der Mächtigste, auf den der Täufer hingewiesen hat (Mt 3, 11f). Gott hat ihm (dem Sohn) das Gericht übergeben (Jo 5,22). Jesus wird zum Gericht erscheinen (Mt 7,22f; 13,41–43; 16,27; 25, 31–46; Röm 2,16; 2 Kor 5,10 u.a.). Der atl. Tag Jahwes, der Tag des Gerichts (Mt 10,15; 1 Jo 4,17), wird zum Tag des Herrn (1 Kor 1,8; 1 Thess 5,2; Hebr 10,25). Die Identität von Verkündiger des Gerichts und Richter gibt der ntl. Gerichtsbotschaft ihren tiefen Ernst und gewährt zugleich dem Christen eine starke Zuversicht (Phil 2,12; 3,20). Angesichts dieser Botschaft wird der Christ Bereitschaft, Geduld und Standhaftigkeit beweisen.

Nach dem NT fällt die Gerichtsentscheidung bereits jetzt in der Stellungnahme des Menschen zu Jesus Christus (→Glaube I; →Herz I). Allen, die sich im entscheidenden Moment ihres Lebens zu ihm bekannten, wird der Richter das Heil zusprechen; den andern gilt die Bannformel: »Ich kenne euch nicht!« (Mt 7,22f; vgl. 25,31–46; Lk 13,25; 22,28–30). Alles Gute und Böse geschieht während dieses Lebens (oft unbewußt) für bzw. gegen den Herrn, und dieses (oft verborgene) Verhalten gibt beim Urteil den Ausschlag (Mt 25, 40.45). Paulus stellt als Kriterium des Gerichts (Röm 5,9f; 8,33f) das Gesetz des Glaubens (Röm 3,27; vgl. 8,2), das →Gesetz Christi (1 Kor 9,21; Gal 6,2) auf. Johannes hat diese Gedanken vertieft und weitergeführt, besonders den Gedanken von der Präsenz des Gerichts: Das Gericht ist bereits in der Scheidung der Menschen vorhanden (3,18f; 9,39). Die Kinder des →Lichts und die der Finsternis, der Wahrheit und der Lüge, Gottes und des Teufels (→Satan I) stehen sich gegenüber (1 Jo 3,13f). Im Verhalten des Menschen zu Christus, im Glauben oder im Nichtglauben, vollzieht sich das Gericht (Jo 8,24). Ganze Abschnitte des vierten Evangeliums dienen dieser zentralen Botschaft (3,1–21.31–36; 6,22–59; 7,14–30; 8,12 bis 20; vgl. den konkreten Fall 6,60–71). Die →Welt ist schon gerichtet; sie beweist es in ihrem törichten Triumphieren angesichts des Kreuzes (12,31; 16,8–11). Aus diesen gerade bei Johannes stark ausgeprägten Aussagen von der Gegenwärtigkeit des Gerichts folgt aber nicht, daß das Zukunftsgericht aus den johanneischen Schriften als unecht auszuscheiden ist (Jo 5,28f; 1 Jo 4,17). Das zukünftige Gericht wird vielmehr in dieser Theologie zur großen Offenbarung des gegenwärtigen Gerichts in der Begegnung des Menschen mit dem Gottessohn.

V. Herntrich – F. Büchsel, κρίνω, in: ThW III (1938), 920–955; M. Goguel, Le jugement dans le Nouveau Testament. Paris 1942; R. Pautrel – D. Mollat, Jugement, in: DBS IV (1949), 1321–1394 (Lit.); S. Mowinckel, He that Cometh. Oxford 1956; F. Horst – H. Conzelmann, Gericht Gottes II, III, in: RGG II (³1958), 1417–1421; W. Pesch, Gericht, in: BW (1959), 303–313; J. Schmid, Gericht II, in: LThK IV (²1960), 727–731.

W. Pesch

II. Theologisch

1. Man spricht theologisch von einem *doppelten Gericht*, dem »besonderen« und dem »allgemeinen«. Beide sind Gegenstand der kirchlichen Lehre und im NT bezeugt, insbesondere das »allgemeine Gericht«, das am Jüngsten Tage vor sich geht und sich auf alle Menschen bezieht, während die Bezeugung des »besonderen Gerichtes« im NT dürftig ist. Das Jüngste Gericht stand in der frühchristlichen →Verkündigung im Vordergrund. Es ist zweifellos auch das Gericht, das in den westlichen und östlichen Glaubensbekenntnissen gemeint war. Erst im Glaubensbekenntnis Klemens' IV. (1267) für Michael Palaiologos zeichnet sich zum erstenmal in einem offiziellen Lehrdokument (D 464) die Unterscheidung zwischen einem »besonderen« und »allgemeinen Gericht« ab (vgl. D 530, 693). Von da an gewinnt das »besondere Gericht« in der Verkündigung und in der Theologie das Übergewicht gegenüber dem »allgemeinen«. Man kann nicht sagen, daß das »besondere Gericht« dabei überbewertet, das »allgemeine« aber rechtens und dem Gewicht entsprechend, das es in den Offenbarungsquellen wie in der kirchlichen Lehrverkündigung von je hatte, zurückgedrängt worden sei. Gewiß aber ist, daß das »allgemeine Gericht« in der Theologie und Verkündigung, die schriftgemäß sein will, einer Aufwertung sowie einer neuen theologischen Sinnerschließung bedarf. Freilich steht dabei die Theologie vor der Schwierigkeit, die beiden Gerichte sowohl in ihrer eigenen Bedeutung wie in ihrer Zuordnung so zu sehen, daß sie nicht ein bloß additives Ganzes bilden. Das verbietet sich schon deshalb, weil →Jesus Christus als Mensch in beiden Fällen in der Kraft der göttlichen Autorität, die er als wahrer Sohn Gottes besitzt (→Inkarnation), der Richter ist und ihm daher im Augenblick des »besonderen Gerichtes« über einen Menschen schon dessen Leben in seinen Werken und Wirkungen vor Augen liegt; andererseits aber auch deshalb, weil das »allgemeine Gericht« am Schicksal des Menschen nichts mehr ändert. Es kann freilich kaum angenommen werden, daß dabei nur der Spruch des »besonderen Gerichtes« bestätigt und publiziert würde. Eine Besinnung auf den theologischen Gehalt der beiden Gerichte mag in den hier anstehenden Fragen weiterhelfen.

2. Das *besondere Gericht* bezieht sich auf den einzelnen Menschen und geschieht sofort nach dessen →Tod. Es gehört heute zu den gesicherten Lehrgegenständen der Kirche, wenngleich darüber keine formelle Definition vorliegt. Das besondere Gericht entscheidet das ewige Schicksal des einzelnen Menschen (→Ewigkeit). Die Schwierigkeiten, es mit dem theologisch wieder in den Vordergrund gerückten »allgemeinen Gericht« abzustimmen, haben dazu geführt, daß man es heute bisweilen als eigenes Heils- bzw. Unheilsereignis überhaupt zu eliminieren versucht. Nach Tanquerey ist die Bezeichnung »besonderes Gericht« nur bildlich zu verstehen; die Liturgie spreche nur vom Weltgericht. Selbstverständlich hat das »besondere Gericht« auch da kei-

nen Platz, wo wie z.B. bei P. Althaus (Die letzten Dinge. Gütersloh [7]1957) ein Zwischenstadium zwischen dem Tod und der Auferstehung des Fleisches geleugnet wird (→Auferstehung Jesu II; →Unsterblichkeit). Omez und Beauduin beziehen sich besonders auf Thomas (Suppl. III, 69, 2): »Wie in den Körpern Schwere oder Leichtigkeit ist, durch die sie zu ihrem Ort – dem Ziel ihrer Bewegung – hindrängen, so ist auch in den Seelen Verdienst oder Mißverdienst, wodurch sie Lohn oder Strafe – den Abschluß ihrer Tätigkeit – erlangen. Wie darum der Körper durch seine Schwere oder Leichtigkeit sofort zu seinem Ort gelangt, falls er nicht daran gehindert wird, so erlangen die Seelen nach der Lösung der Fessel des Fleisches, durch die sie im Stand dieses Lebens zurückgehalten wurden, Lohn oder Strafe, sofern kein Hindernis vorliegt.« Aber dieser Text scheint auf keinen Fall das Vorhandensein eines eigenen Gerichtsaktes nach der Lehre des hl. Thomas auszuschließen. Zum Beweis der Existenz eines »besonderen Gerichts« verweisen die Theologen auf Lk 16, 23; 23, 43; Phil 1, 21; 2 Kor 5, 6ff. »Jesu Gerichtsgedanke ist streng individualistisch« (J. Schmid). Eindrucksvoller als diese Hinweise in der Schrift sind die Bezeugungen in der lebendigen Überlieferung. Auch spekulative Überlegungen legen die Existenz eines »besonderen Gerichtes« nahe: Es scheint unwahrscheinlich, daß die Verstorbenen ohne einen eigenen Akt Gottes (→Gnade oder Versagung der Gnade) zur letzten Gestalt gelangen, wo doch jeder Schritt auf dieses Ziel hin im Zeichen der Gnade steht.

3. Das *allgemeine Gericht*, das über alle Menschen und →Engel von Anbeginn der Geschichte ergeht und auch das Jüngste Gericht genannt wird, weil es das letzte ist und am Jüngsten Tag stattfindet (→Eschatologie), stellt das Handeln Christi dar, durch das Gott das letzte Wort zu seiner →Schöpfung, vor allem zur personalen Welt, sagt (→Person). Gott urteilt darin über seine Welt, und er urteilt darüber unter dem Gesichtspunkt, ob sie sich seinem in Christus sichtbar gewordenen Herrschaftsanspruch unterworfen hat (→Reich Gottes; →Freiheit). Dieses Gericht hat nach der Schrift auch den Charakter einer endgültigen Entmachtung →Satans. Aber es ist nicht zu übersehen, daß darin auch Elemente sichtbar werden, die eigentlich dem persönlichen und partikulären Gericht zugehören, z.B. wenn zwischen Böcken und Schafen geschieden wird (Mt 25, 31ff), den kirchlichen Amtsträgern ein besonders strenges Gericht angekündigt wird (Jak 3, 1) und über jeden Menschen noch ein eigener Spruch ergeht (z.B. 1 Kor 3, 8; 1 Petr 1, 8). So erhebt sich die Frage nach dem *Verhältnis* der beiden Gerichte zueinander.

4. Um hier eine Lösung zu finden, wird man sich wohl über den theologischen Gehalt beider Gerichte klar werden müssen. Vor allem hat man sich dabei von einer allzu engen Anwendung und Auslegung des Begriffes »Gericht« zu lösen. So steht im Vordergrund der kirchlichen Lehre über das »besondere Gericht« der *Vollzug* des Urteilsspruches, und zwar der *sofortige* Vollzug, nicht die Urteilsfindung, also das,

was man sonst als Gericht bezeichnet. Es steht das lohnende und strafende, das vergeltende Wirken Gottes in Christus im Vordergrund (→Vergeltung). Darin geschieht an erster Stelle das Gericht. Man mag daran denken, daß Gott dabei im unmittelbaren Anschluß an den Tod dem Menschen eine klare Erkenntnis über seinen inneren Zustand und also über die Begründetheit des Urteilsspruches gibt; man mag davon gedanklich den Vollzug dieses Spruches trennen; man mag auch damit rechnen, daß dem Gericht Gottes eine Endentscheidung im letzten Augenblick des *status viae* vorausgeht, ein Selbstgericht, in dem sich der Mensch im Guten oder Bösen ein für allemal festlegt. Aber wesenhaft besteht das »besondere Gericht« in der Verhängung von Lohn und Strafe unmittelbar nach dem Tod, worin dieses Gericht für immer gegenwärtig bleibt. In der Hl. Schrift wird – dies ist zu beachten – unverkennbar die Verhängung der ewigen Strafe mit Vorzug als Gericht bezeichnet.

Beim »allgemeinen« oder »Jüngsten Gericht« aber, von dem die Schrift fast ausschließlich redet, handelt es sich, wie es scheint, sowohl um einen richterlichen Akt Christi wie um ein Gericht, bei dem es vorwiegend auf die Stellung der Menschheit zu ihm ankommt. Man geht wohl nicht fehl, wenn man es weniger unter dem Gesichtspunkt der Verhängung von Lohn und Strafe als unter dem Gesichtspunkt der endgültigen Scheidung (Krisis) zwischen Gläubigen und Ungläubigen in der Form der Verendgültigung der besonderen Gestalt der guten und bösen Geschöpfe sieht (→Glaube; →Rechtfertigung). Diese Scheidung wird bezüglich derer, die diesen Tag im Leibe erleben – er fällt in die Zeit der höchsten Machtentfaltung des Antichrist – an diesem Tag vollzogen; sie wird bezüglich der schon verstorbenen Menschen aller Zeiten zur Offenbarung und Manifestation des ewigen Loses, das ihnen bereits im für immer gegenwärtig bleibenden »besonderen Gericht« zugeteilt worden ist. Und mehr als das: Da diese Scheidung in der Form der Verendgültigung der Schöpfung gerade in dem neuen Faktum der Auferweckung in einem neuen, verklärten oder unverklärten Leibe sichtbar und wirksam wird, ist die Auferstehung des Fleisches als ein zu diesem »allgemeinen Gericht« gehöriger Vorgang zu werten. Dabei wird der Mensch auch als ein »kosmisches Wesen« (K. Rahner) integriert, so daß damit für die »kosmische Weltgeschichte« etwas geschieht, zumal wenn man bedenkt, daß jedes Handeln des Menschen, ob gut oder böse, seine geschichtlichen und geschichtlich unabsehbaren Auswirkungen hat (→Erbschuld; →Sünde; →Heilsgeschichte; →Welt).

So zeigt sich, wie es scheint, doch ein Unterschied zwischen dem »besonderen« und »allgemeinen Gericht« sowie eine Beziehung der beiden aufeinander in dem Sinne, daß das »allgemeine Gericht« das »besondere« integriert, indem auch schon Satan mitbetroffen wird, da der Tod für den Gerechten nicht mehr das Ereignis ist, in dem er Satan anheimfällt, sondern in dem er – in seinem Charakter verändert durch den Tod und die Auferstehung Christi – »dem Gewalthaber

über den Tod« (Hebr 2,14) für immer entzogen wird. Das »allgemeine« und das »besondere Gericht« bilden also eine Einheit und stellen im Grund zwei Phasen des seit der Erscheinung des Ewigen Wortes im Fleische in dieser Welt in Gang befindlichen Gerichts über die Welt und ihren »Herrn« dar, der »großen Scheidung«, die sich schon in diesem Leben an den Menschen vorbereitet.

R. GUARDINI, Die letzten Dinge des Menschen. Würzburg [2]1949; Das Mysterium des Todes. Frankfurt 1955; L. SCHEFFCZYK, Das Besondere Gericht im Licht der gegenwärtigen Situation, in: Scholastik 37 (1957), 526–541; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik IV/2, München [5]1959, 89–111; A. WINKLHOFER, Das Kommen seines Reiches. Frankfurt 1959; J. HAECKEL – J. SCHMID – J. LOOSEN – K. RAHNER, Gericht, in: LThK IV ([2]1960), 726–736; K. RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 401–428.

A. Winklhofer

B. VAWTER, Mahner und Künder. Salzburg 1963; E. v. WALDOW, Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden. Berlin 1963; A. GEORGE, Das Gericht Gottes, in: Concilium 5 (1969), 3–9.

GESCHICHTLICHKEIT

Die Frage nach der Geschichtlichkeit im christlich-theologischen Verständnis ist ein Stück Transzendentaltheologie, d.h. jener Wissenschaft, die nach den Voraussetzungen und Bedingungen der geschichtlichen Gegebenheit der →Offenbarung sowie nach der geschichtlichen Betreffbarkeit aller Menschen durch sie fragt.
Der formale Begriff der Geschichtlichkeit hat erst in der modernen abendländischen Denkbewegung, die ihren geschichtlichen Denkweg selbst reflektiert, seine philosophische Artikulation gefunden. Die Stadien dieses Reflexionsvorganges selbst sind gekennzeichnet durch den deutschen Idealismus (Fichte, Hegel, Kierkegaard, Marx), die Lebensphilosophie (Dilthey, Nietzsche, Bergson), die Phänomenologie (Husserl, Scheler, Hartmann), die Existenzialphilosophie (Heidegger, Jaspers). In dieser dem modernen Denken entspringenden und deshalb mit der Begrifflichkeit der modernen Philosophie versuchten Freilegung erfolgt indes nicht die Konstituierung, sondern die Erhellung dessen, daß der →Mensch sich in seinem apriorisch-transzendentalen Selbstverständnis als das Wesen der Geschichte und in ihr die Geschichte seines Wesens erfährt.
Allerdings muß gesagt werden, daß die Frage der Geschichtlichkeit sowie ihr Begriff aus der Erfahrung der jüdisch-christlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte und ihren Impulsen erwachsen ist. Dennoch geschah die ausdrückliche Entfaltung dieses Begriffes wesentlich außerhalb der →Theologie; die Kategorien des Geschichtlichen und der Geschichtlichkeit beginnen aber heute auf dem Weg über die Philosophie auf die Theologie zurückzuwirken. Damit werden diese Kategorien auf ihre eigenen Verstehensgrundlagen und die in ihnen wirksamen Voraussetzungen zurückgeführt (→Philosophie und Theologie).

1. *Wesensbestimmung*. Geschichtlichkeit besagt eine bestimmte (Welt und →Zeit versammelnde) Verfaßtheit des menschlichen Daseins (in seiner Einheit von Individualität und Sozialität). Durch sie hat der Mensch zwischen einer schon immer vorgegebenen, behaltenen und entzogenen Vergangenheit (Anfang) und einer besorgten, ankommenden und ausständigen Zukunft (Ende) im Dialog zwischen Freiheit und Verfügtheit (Innerweltlichkeit) sein konkretes »Wesen« nicht »statisch« als fertiges, er hat es vielmehr in der Hinnahme und Auseinandersetzung mit den ihm vorgegebenen Gründen und Bedingungen seiner Freiheit, die sich ihm epochal als jeweilige →»Welt« zueignen.

2. *Entfaltung*. a) Der Mensch ist jenes ausgezeichnete Seiende, das im Unterschied zur untermenschlichen Wirklichkeit die Differenz zu sich selbst ist. Das bedeutet: Der Mensch hat sein Wesen, das normativ und teleologisch seine Geschichte durchwaltet; dennoch treibt er die Geschichte selbst als Vollzug und Einholung seines Wesens (hier verstanden nicht als abstrakter Wesensbegriff, sondern als die konkrete Grundwirklichkeit des Menschen selbst). Dieses Wesen des Menschen ist nicht nur vorgegebene Struktur seines Handelns; um dieses Wesen geht es dem Menschen in seiner Geschichte selbst. Dies besagt: Der Mensch findet sich vor, er hat einen Horizont seines Handelns, er tritt schon unter einem bestimmten ihm vorgegebenen Gesetz begrenzter und begrenzender Art der Möglichkeit seines Werdens und Handelns an. Er erfährt dieses Gesetz als den apriorisch begrenzten Grund seiner eigenen Freiheitsgeschichte. Und indem er sein Wesen als Grund und Grenze seiner →Freiheit in seinem wissenden und frei verfügenden Selbstbesitz hat, ist es auch dieses Wesen, worum es der Freiheit geht. (Diese »Anthropozentrik« ist kein Gegensatz zur »Theozentrik«, da der über sich selbst verfügende Mensch eben von diesem Wesen her die Transzendenz auf das absolute →Geheimnis ist und gerade so diese Verwiesenheit in seiner Verfügung über sich selbst so oder so versteht.) Der Grund des Handelns kann so Gegenstand des Handelns des Menschen sein. Hierin zeigt sich eine ontologische Dialektik zwischen *Vorgegebenheit* und *Aufgegebenheit*, die nicht zu einer absoluten Deckung gebracht werden kann: Das vom Menschen immer schon als gegeben Vorgefundene ist ihm als Aufgabe, als Inhalt des Anrufes an seine Freiheit gestellt; es erscheint aber fortschreitend erst in der nie adäquat gegebenen Erfüllung dieser Aufgabe, so daß diese Größen sich gerade in einem geschichtlichen Prozeß gegenseitig zur Gegebenheit bringen. An diesem Sachverhalt wird deutlich, daß der Mensch als er selber nicht konzipiert werden kann, wenn nicht etwas mitkonzipiert ist, was gleichzeitig als nicht zu seinem Wesen gehörig verstanden wird: Die Vorgegebenheit (= konkretes Wesen) kann sich nicht *aus* sich ihre Erfüllung geben und muß sie doch selbst leisten. Insofern muß die bewegende Dynamik des Vorgegebenen dem Wesen, das seinen Selbstvollzug sucht, innerlich zugehören und kann dennoch kein konstitutives Moment seiner selbst sein. Die Eigenart

dieser Dynamik, die die Innerlichkeit der Erfüllung im Wesen und ihre Ausständigkeit zugleich begründet, bemißt sich an der Größe der Diastase von Vorgegebenheit und Aufgegebenheit. Wo Geschichte im Horizont absoluter Transzendenz ereignet wird, ist das, was wir Gott nennen, das Innerste und Überwesentlich-Fernste in dieser Bewegung (Ur-sprung und Ur-ziel; →Gott I). Die Aufgegebenheit des Wesens ist im Raum der christlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte einer *dialogischen* Freiheit vorgegeben. Das bedeutet: Die eigene Freiheit und ihr Gegenstand werden trotz und wegen der unablehnbaren Überantwortetheit der Freiheit an sie selber solcher Art erfahren, daß sie in einer absoluten Freiheit gründen: in der Freiheit des unverfügbaren Geheimnisses Gottes. Als der je Einzelne ist der Mensch zurückgebunden in seine ihm zugemessene endliche, vergängliche, gerichtete *Zeit*. Aus dieser Zugemessenheit der Zeit, die ihr Maß an ihrer Bestimmung durch Anfang und Ende empfängt, resultiert die qualitative Bestimmtheit und Bedeutsamkeit des Augenblicks, des Jetzt, so daß die je eigene Geschichte eine Reihe dauernd qualitativ sich wandelnder Augenblicke konstituiert. Dieser Augenblick steht in dem, was gegenwärtig ist, im Horizont seines und des angestauten Endes aller Augenblicke.

b) Insofern der Mensch sich immer schon als von einer vielfältigen Welt-Wirklichkeit, die er nicht selbst ist, bestimmt weiß und sich immer schon in seiner Reflexion als vollzogene Freiheit antrifft, erfährt er an sich immer schon eine *Gewesenheit*, die sein »Wesen« vom Vergangenen her jetzt bestimmt. In dieser Gewesenheit bleibt die Vergangenheit gegenwärtig. Sie ist in der Gewesenheit als *entzogene* anwesend, weil sie als Grund der Freiheit auftritt, über den diese nie total verfügt und den die Freiheit als nie schon ganz vollzogene auch nie ganz auflichtet. Die Vergangenheit ist gleichzeitig die behalten aufgegebene, insofern es der Freiheit jetzt gerade um sie und ihre Gegenwart durch die Tat der Freiheit geht. Weil die Vergangenheit den Anspruch an die Freiheit erhebt, behalten und angenommen zu werden, ist die Dimension der *Zukunft* eröffnet. Insofern diese Zukunft in ihrer Möglichkeit und Grenze durch die Vergangenheit in ihrer Gewesenheit begründet ist, hat die Zukunft den Charakter des Ankommens. Insofern die Vergangenheit die Freiheit des geschichtlichen Daseins anruft und dieses darin die Ausgesetztheit dieser Vergangenheit auch gegenüber einer absoluten Freiheit erfährt, erhält die Zukunft den Charakter der Ausständigkeit.

Von da aus wird *Gegenwart* gebildet und erfahren als das Ereignis der Freiheit in der Einheit von entzogen-behaltener Vergangenheit und ankommend-ausständiger Zukunft.

c) Von diesem Begründungszusammenhang her bestimmt sich das ambivalente, freie Verhalten des geschichtlichen Daseins zu diesen zwei Ekstasen der geschichtlichen Zeit in ihrer gegenwärtigen Einheit. Das geschichtliche Dasein kann in freier Annahme seine *Vergangenheit* behalten; es kann im Protest zu seiner Gewesenheit seine Ver-

gangenheit verdrängen und somit seine Kreatürlichkeit und sein dialogisches Verhältnis zur Freiheit Gottes annehmen oder ablehnen. Der Akt dieser Übernahme und Aneignung ist die wiederholend-erinnernde Anamnese, das Andenken des sich von sich selbst her Zudenkenden, das sich durch den geschichtlichen Vorgang der Überlieferung (→Tradition) zur Gewesenheit des geschichtlichen Daseins macht. Dieses Andenken der Vergangenheit geschieht in einer Unmittelbarkeit, die durch die Überlieferung vermittelt ist, weil die geschichtliche Gestalt, in der das Vergangene sich zur Gewesenheit des geschichtlichen Daseins macht, grundsätzlich die ursprüngliche Wirklichkeit des Vergangenen nicht verstellt, sondern sie vor der Verwesung bewahrt und eine echte Bleibendheit des Vergangenen selbst erwirkt. In der Unvermeidlichkeit der je neuen geschichtlichen Gestalt des Vergangenen, die das Vergangene annimmt, um es selbst zu bleiben, ist die »Notwendigkeit« des Geschichtlichen gegeben: das für das Dasein unumgängliche Verhältnis zur »notwendigen« Gewesenheit kann nie an deren geschichtlicher Gestalt vorbeigehen, in der allein das reale Wesen seine geschichtliche Identität mit sich selbst hat, sich uns mitteilt und es dem Dasein verbietet, sich von seinem abstrakten Wesen her allein entwerfen zu wollen. Die Anamnese kann nur so die Vergangenheit annehmend behalten, daß sie sich unbefangen der eigenen Gewesenheit des geschichtlichen Daseins anvertraut, also das Verhältnis zur Vergangenheit nicht erst durch ein willkürliches Zurückgreifen eines an sich neutralen Daseins auf ein bloß Vergangenes bezieht (Historismus). Die annehmende Anamnese gibt der ankommenden Vergangenheit eine neue geschichtliche Gestalt; diese ist mitbestimmt durch den geschichtlichen Verstehenshorizont, unter dem das Vergangene ankommt. Eben diese neue Gestalt ist, wo dieses Ankommende nicht *schlechthin* verfehlt wird, dem Vergangenen wirklich zugehörig: Die Zukunft des Ereignisses gehört zu ihm selbst.

Der verdrängende Protest gegen die eigene Vergangenheit ist der Versuch, die durch die Vergangenheit der Freiheit gegebene Aufgabe durch Ablehnung der Aufgabe selbst zu lösen: In diesem Sinne ist sie »Verdrängung« und der Versuch, aus einer »Gegenwart« zu leben, die dann als absoluter und grenzenloser Neubeginn mißverstanden wird (Aktualismus, Existenzialismus).

Die echte Annahme der *Zukunft* muß sie als ankommende *und* ausständige zugleich in der unverfügbaren Einheit dieser beiden Momente annehmen. Sie muß darum →Hoffnung und Offenheit sein, insofern aus der Zukunft erst noch, aber wirklich das Vollendete erwartet wird und dieses doch nicht als bloße Ankunft der Vergangenheit interpretiert wird, die Zukunft also echt angenommen wird. Insofern aber die Zukunft nicht bloß als ankünftige Vergangenheit erwartet wird, ist in ihrer Annahme grundsätzlich die Möglichkeit der echten Kritik der Vergangenheit und darin ein echtes, *positives* Verhältnis zu ihr grundgelegt: nämlich die legitime Möglichkeit des geschichtlichen Umbruches, in Revolution

und Reue, die beide in Absetzung von der Vergangenheit diese übernehmen.
Wo die in der Vergangenheit gründende Ankünftigkeit der Zukunft verleugnet wird, wo die Gegenwart aktualistisch mißverstanden und die Endlichkeit des Freiheitsentwurfes geleugnet wird, wandelt sich das Verhältnis zur Zukunft in Utopismus und absolute Revolution in Permanenz.
Wird aber die unverfügbare Ausständigkeit der Zukunft angsthaft verdrängt und die Vergangenheit als adäquater Grund der Zukunft in einem ungeschichtlichen Sekuritätsbedürfnis, das Hoffnung durch Besitz ersetzen will, mißverstanden, entsteht die Haltung des restaurativen Konservativismus.
Entsprechend diesen Haltungen ist das Verhältnis des geschichtlichen Daseins zu seiner *Gegenwart*, wenn diese echt angenommen wird, →Gehorsam, insofern dem Anruf der angenommenen Vergangenheit und der ankommenden Zukunft entsprochen, Gelassenheit, insofern der uneingeholten Vergangenheit und der ausständigen Zukunft in Offenheit Verfügung über das geschichtliche Freiheitssubjekt eingeräumt wird.
Wo das Verhältnis zur Zukunft utopistisch begriffen wird, ist die Gegenwart zum bloßen Bauplatz der Zukunft degradiert; jedes auch genießende Verhalten zur Gegenwart wird dabei zur Ursünde verfälscht. Wo der Mensch sich der Ausständigkeit der Zukunft nicht auszusetzen bereit ist, wird das Verhältnis zur Gegenwart zur bloßen Verteidigung der sich restlos aus sich selbst rechtfertigenden und so nur zu genießenden Gegenwart (Ästhetizismus).
3. *Ontologie und Geschichtlichkeit.* Das Selbstverständnis des Menschen als geschichtliches Wesen ist immer auch die Interpretation des Verhältnisses seiner Geschichtlichkeit zu seinem Wissen um das →Sein überhaupt, also zur Metaphysik als Ontologie. Freilich muß bei dieser Frage zwischen der Metaphysik als thematischer Reflexion auf das ursprüngliche, das Dasein durchwaltende Verhältnis zum Sein einerseits und diesem Verhältnis selber andererseits unterschieden werden. Die Geschichtlichkeit der thematischen Ontologie ist äußerlicher, greifbarer. Sie ist von anderer Art als die Grundbefindlichkeit des Verhältnisses zum Sein selbst, wenn auch zwischen diesen beiden ein unlösbares Beziehungsverhältnis obwaltet, das selbst noch einmal Geschichte ist, und obwohl auch diese Grundbefindlichkeit selbst noch einmal eine Geschichte eigener Art hat.
a) Insofern zum Wesen der Geschichte das abstandnehmende Wissen um die Geschichte gehört, ein solches aber nur möglich ist in der Transzendenz des Geistes auf das Sein überhaupt, ist diese Transzendenz selbst ein konstitutives Moment an der Geschichtlichkeit als der Bedingung der Möglichkeit der Geschichte. Daher ist das Wissen des Menschen um seine Geschichtlichkeit und Geschichte notwendig immer getragen von einem absoluten Wissen. Das ist nicht so zu verstehen, daß dieses Wissen in einer geschichtslosen Absolutheit beses-

sen wäre, sondern so, daß der Mensch in seiner Geschichte sich immer verwiesen erfährt auf das unumgreifliche Geheimnis. Darum gibt es für den geschichtlichen Menschen nur in dem Sinn ein absolutes Wissen, daß er seine Geschichte immer auf die Zukunft offenhält und so seine geschichtliche →Wahrheit als dem absoluten Sein inadäquat offenhält, so als relativ annimmt und das absolute Geheimnis von sich selbst her über das Geschichtliche abweisend oder annehmend walten läßt, ohne diese Erfahrung noch einmal transzendental vermitteln zu wollen. In dieser Hinsicht ist der letzte Akt thematischer Ontologie die Einsicht des offenen und gelassenen Gehorsams gegenüber dem Geschichtlichen, das sich dann als der Ort der wirklichen und so als möglich verstandenen, frei sich gewährenden Anwesenheit des Absoluten zeigen kann. So verlangt Geschichtlichkeit Ontologie als Bedingung ihrer Möglichkeit; und die Geschichte ist der Ort des freien Ereignisses des sich gebenden oder versagenden Geheimnisses.

b) Weil aber Ontologie als thematisch vollzogene immer selbst geschichtlicher Vorgang ist und die Thematisierung des ontologischen Grundverhältnisses immer in der Wende zur geschichtlichen Konkretheit geschieht, so ist auch die thematisierte Gegebenheit der absoluten Wahrheit des unbegreiflichen Geheimnisses ein geschichtliches Ereignis, nicht nur hinsichtlich der Setzung des Aktes des Sich-ergreifen-Lassens als solchen, sondern auch des geschichtlichen, vermittelnden Mediums für die absolute Wahrheit. Metaphysik vollzieht sich also immer unter einem bestimmten Horizont, der geschichtlich ist und für den Menschen unverfügbar bleibt.

So sehr das geschichtliche Ereignis, durch das metaphysische Vorverständnis interpretiert, unter einem vorgängigen Verstehenshorizont ankommt, so ist doch auch umgekehrt der Horizont des metaphysischen Verständnisses, weil selbst geschichtlich, von den geschichtlichen Ereignissen je nach ihrer Mächtigkeit selber mitbestimmt und in einer Geschichte verändert. Dort, wo sich das absolute Geheimnis im konkret Geschichtlichen als absolut nahes ereignet und seine Annahme durch die gehorsame Offenheit des geschichtlichen Daseins selbst erwirkt, sind die geschichtlichen Horizonte seiner Annahme in ihrer Pluralität nicht einfach beseitigt, aber sie sind überholt und erlöst in eine absolute Nähe zum absoluten Geheimnis als solchem, ohne daß diese Bezogenheit auf das absolute unumgreifbare Sein zurückfällt in die Leere der formalen Verwiesenheit als solcher (in die Frage der formalen Geschichtlichkeit als solcher ohne Antwort).

4. *Geschichtlichkeit und →Heilsgeschichte.* Insofern der Mensch die Zukunft als ausständige erfährt und nicht nur als ankommende annehmen muß, kann in seiner Geschichte die Gegenwart als Ankunft der Zukunft der Gewesenheit nie als das Heil schlechthin angenommen werden, obwohl es in der Geschichte um den Menschen als Ganzes und in diesem Sinne um sein →Heil geht. Darum ist Geschichte, von der Geschichtlichkeit des Menschen her gesehen, immer nur die hoffende Erwartung des ausständigen Heiles, also adventistisch. Wo

aber das absolute Geheimnis seine absolute Nähe *in* der Erfahrung eines Geschichtlichen und in dessen durch das Geheimnis selbst erwirkten Annahme frei mitteilt und wo diese darin ergriffen wird, kann die ausständige Zukunft Gegenwart des Heiles werden, ohne darum die Geschichte schon selber aufzuheben. In dieser eschatologischen Ankunft der absoluten ausständigen Zukunft als Heil wird der in der Erfahrung der Geschichtlichkeit als solcher entzogene Anfang gegenwärtig, in der Geschichte selbst enthüllt als wirklicher Heilsentwurf, der in Geschichte überboten wird, so daß so eine lineare und eine zyklische Geschichtstheologie nur in gegenseitiger Aufhebung als gültig erscheinen. Weil nämlich im Heil die ausständige Zukunft als wirkliches Ereignis Gottes ankommt, ist sie nicht nur das Ankommen der Vergangenheit, die zu sich selber kommt (nicht nur Rückkehr ins Paradies), und weil die Vergangenheit wirklich echte Offenheit auf die Zukunft als ausständige ist *(desiderium naturale in visionem beatificam)*, ist ein lineares Geschichtsschema, das die Vergangenheit verwesen läßt (ob aufsteigend oder absteigend) allein ebenso unzulänglich. Protologie, die in einer →Eschatologie begründet ist, wird bestimmt durch die dialektische →Einheit dieser beiden Aspekte.

5. *Verstehen und Geschichtlichkeit.* Das Verstehen ist selbst ein Moment der Geschichte. Dadurch tritt der Mensch nicht aus seiner Geschichte heraus, sondern vollzieht sie, weil der wissende und freie Selbstbesitz des geschichtlichen Daseins im eminentesten Sinne Geschichte selber ist und die Interpretation der eigenen Geschichte unter einem Auslegungshorizont geschieht, den das geschichtliche Dasein weder selbst wählt noch adäquat überschaut. Die Kritik (oder kritische Destruktion) des eigenen Verstehenshorizontes und des einer früheren Zeit ist zwar legitim und selbst ein Moment der Geschichte und der Offenheit für eine ausständige Zukunft, ist aber, weil doch selbst geschichtlich bleibend, nicht durch sich selbst schon die Weise der Aneignung der absoluten Wahrheit und des Heiles, wie eine existenziale Interpretation der Geschichte meint.

G. Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens. Berlin 1917; E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften III). Berlin 1922 (Neudruck Aalen 1961); G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. München-Leipzig 1923; M. Heidegger, Sein und Zeit. Halle 1927; F. Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Berlin 1931; K. Rahner, Hörer des Wortes. München 1941; S. Holm, S. Kierkegaards Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1950; W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Stuttgart [2]1951; K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München [2]1952; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart [3]1953; K. Jaspers, Philosophie II, Heidelberg [3]1956; R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1958; W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften VII). Stuttgart [2]1958; K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart [4]1958; R. Berlinger, Das Werk der Freiheit. Frankfurt 1959; F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus. München [2]1959; F. Meinecke, Zur Theorie und Philosophie der Geschichte. Stuttgart 1959; K. Löwith, Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart 1960; W. Brüning, Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Stuttgart 1961; A. Brunner, Geschichtlichkeit. Bern-München 1961; L. Steiger, Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Gütersloh 1961; F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Freiburg-München 1961; R. Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt 1962.

A. Darlapp

G. BAUER, Geschichtlichkeit. Berlin 1963; H. G. GADAMER, Le problème de la conscience historique. Leuven-Paris 1963; R. SCHAEFFLER, Die Struktur der Geschichtszeit. Frankfurt 1963; A. DARLAPP, Fundamentale Theologie der Heils-Geschichte, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 1–156; H. R. SCHLETTE, Epiphanie als Geschichte. München 1966; R. WITTRAM, Zukunft in der Geschichte. Göttingen 1966; P. HÜNERMANN, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Freiburg 1967; J. MÖLLER, Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, in: Theologie im Wandel. München 1967, 15–40; J. M. ROBINSON – J. B. COBB (Hrsg.), Theologie als Geschichte. Zürich 1967; J. SPLETT, Vérité, certitude et historicité, in: Archives de Philosophie, Paris, 30(1967), 163–186; A. DARLAPP – J. SPLETT, Geschichte und Geschichtlichkeit, in: SM II (1968), 290–303.

GESCHLECHTLICHKEIT

1. *Die geschlechtliche Differenzierung. a) Tatsache.* Die geschlechtliche Differenzierung reicht bis in die letzte Einheit des menschlichen Leibes hinein. In jeder Zelle ist der Mann männlich, die Frau weiblich bestimmt. Auf Grund dieser geschlechtlichen Vorbestimmtheit ereignet sich in der Reifezeit die entscheidende hormonale Geschlechtsprägung. Geschlechtlichkeit prägt aber nicht nur die Leiblichkeit, sie ist Bestimmtheit und Funktion des ganzen Menschen. Nicht Organe oder Drüsen haben geschlechtliches Verlangen, sondern der Mensch, und sein Verlangen wendet sich nicht nur den geschlechtlichen Organen des anderen zu, sondern ihm selbst als dem Träger geschlechtlicher Bestimmtheit. Der sexuelle Charakter und das sexuelle Temperament sind darum auch nicht nur in ihrem unmittelbaren Bereich, sondern bis in die geistigen Lebensäußerungen hinein wirksam. Geschlechtliche Differenzierung finden wir also nicht nur im biologisch-physiologischen (primäre und sekundäre Geschlechtsmerkmale, Bewegungs- und Ausdrucksstil), sondern auch im psychologischen Erscheinungsbild. Mann und Frau haben verschiedene Grundeinstellungen zum eigenen Leib und zur Weltwirklichkeit (offen – geschlossen, sachlich – persönlich, allgemein – konkret); es treten verschiedene Grundkräfte hervor (Wille – Gefühl; Ph. Lersch).

b) *Deutung*. Die Offenbarung hebt vier wesentliche Momente hervor. Gn 1,27: »Gott schuf den Menschen als sein Bild. Als Bild Gottes schuf er ihn. Er schuf sie als Mann und als Weib.« Die geschlechtliche Differenzierung gehört also mit zur menschlichen *Gottebenbildlichkeit* (→Bild). Wenn →Gott →Liebe und Gemeinschaft (→Trinität) ist, muß er den Menschen, in dem er sich abbilden will, so schaffen, daß er lieben kann und muß, also als Menschenpaar. – Gn 2,18: »Gott sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Gehilfin schaffen, die ihm gleichgeartet ist.« Der einzelhafte Mensch kann seine Erfüllung nur finden in der *Ergänzung* durch den ihm zubestimmten anderen. Nur dank der Frau ist der Mann ganz er selbst und umgekehrt. Geschlechtlichkeit bedeutet also Angewiesenheit auf die Kommunikation mit dem Du. – Gn 4,1: »Adam erkannte sein Weib Eva.« In der geschlechtlichen Hingabe geben Mann und Weib sich zu erkennen, sie gewähren sich eine Erfahrung ihrer →Leiblichkeit

und ihrer besonderen Art, zu empfinden und Empfindungen auszudrücken. Darin kommen beide zu unmittelbarem Bewußtsein ihrer gegenseitigen Abhängigkeit. Weil Geschlechtlichkeit aber von der personalen Mitte her getragen und darum personal durchströmt ist (→Person), enthüllen sich beide in der geschlechtlichen Hingabe auch den personalen Intimbereich. Diese *Erkenntnis* ist für ihre menschliche Erfüllung von zentraler Bedeutung. – Gottebenbildlichkeit, Ergänzung und Erkenntnis vollenden sich freilich erst in der *Fruchtbarkeit* der geschlechtlichen Liebe (→Ehe).

Wissenschaftliche Deutungsversuche greifen einzelne dieser Momente heraus. Die *biologische* Deutung sieht die Differenzierung im Biologischen und in den damit gegebenen verschiedenen Rollen von Mann und Frau (von der Begattung bis zur Sicherung der Nachkommenschaft) begründet. Die *anthropologische* Deutung betrachtet die geschlechtliche Differenzierung als die Möglichkeit, das menschliche Dasein trotz aller biologischen Bedürftigkeit innerlich im Gleichgewicht zu halten: Der exzentrisch auf die Welt ausgerichtete Mann wird durch die Frau immer wieder zu den Ursprüngen und Gründen des Daseins heimgeholt. Hier wird also neben der auf die Art bezogenen generativen die auf das Individuum bezogene regenerative oder rekreative Funktion der Geschlechtlichkeit betont. Die *metaphysische* Deutung stützt sich auf das in allen Seinsbereichen wirksame Urgesetz der Polarität, der »steten Koexistenz des Entzweiten« (Goethe): Nur in der Differenzierung von Mann und Frau können die menschlichen Möglichkeiten voll verwirklicht werden. Im Gegensatz zu dem biologischen oder anthropologisch-psychologischen »Dogmatismus« und der »konstruktiven Metaphysik« will die heutige *Soziologie* die geschlechtliche Differenzierung aus den Verhältnissen, Bedürfnissen und Entwicklungen der menschlichen Gesellschaft erklären. Im Vergleich mit dieser »sozialen Polarisierung« (H. Schelsky) seien die biologischen Unterschiede verhältnismäßig belanglos, sie seien »mehr Anlaß als Ursache« für die sozial verschiedene Ausprägung der männlichen bzw. der weiblichen Rolle. Gegenüber der philosophischen Überhöhung des Männlichen und Weiblichen zu »absoluten und eindeutigen Wesensprinzipien« wird auf ihre hohe Variabilität innerhalb der verschiedenen Kulturen hingewiesen.

Eine ganzheitliche Betrachtung der Geschlechtlichkeit muß, wie die der Offenbarung, alle ihre Sinnwerte erfassen und sich bewußt bleiben, daß sie sich gegenseitig aufs tiefste durchdringen. Jede einseitige Heraushebung eines einzelnen Momentes führt zu Störungen der inneren Wesensordnung.

2. *Die geschlechtliche Ordnung. a) Der Ort des Geschlechtlichen im Ganzen des menschlichen Daseins.* Menschliche Geschlechtlichkeit ist nicht wie die tierische eine bloß biologische Wirklichkeit. Durch ihre Einordnung in das Gesamtgefüge der menschlichen Person gewinnt sie eine neue Bestimmtheit. Der Vorrang der personalen Liebe (φιλία) steht außer Frage. Aber diese geistig-seelische Liebe ist in die vitale

(ἔρως und *sexus*) Spannung eingegründet. Der Eros, in dem Seele, Sinne und Leib, aber noch nicht die geschlechtliche Sphäre zum Schwingen kommen, vermittelt zwischen φιλία und *sexus:* Er drängt die personale Verbundenheit in ihrem Streben nach Ausdrucksmöglichkeiten bis in den geschlechtlichen Bereich voran, wie er umgekehrt die sexuellen Impulse auf die Person hin zu durchformen vermag. Sexus, Eros und φιλία müssen, zumal beim Christen, in die Liebesantwort an den Gott der Liebe eingehen. Der Sexus bedarf also wie der Eros der tragenden personalen Kräfte, weil seine eigene Dynamik keine Gewähr der Dauer hat, wenn ihm nicht aus der personalen Mitte die Kräfte der selbstlosen Liebe und Treue zuströmen. Sexus, Eros und φιλία aber bedürfen allesamt der Integrierung in der Agape. Von menschlicher Geschlechtlichkeit kann nur gesprochen werden, wo das Geschlechtliche Mittel und Ausdruck personaler Verbundenheit ist. Wo es um seiner selbst willen gesucht wird, wo ein geschlechtlicher Vorgang über die wirklich vorhandene geistig-seelische Verbundenheit hinausgeht oder gar ohne sie vollzogen wird, verliert er seine Form und seine Legitimität. Der moralische Wert einer geschlechtlichen Handlung richtet sich also nach dem personalen Sinnwert, der sich in ihr repräsentiert. Das bedeutet keine Fremdbestimmung der Geschlechtlichkeit, weil sie in sich selbst eine Intentionalität auf die personale Integration besitzt, eine Dynamik, die der Mensch erkennen und entfalten kann und muß: Im geschlechtlichen Ausdruck der Liebe geht es um vertiefte Erkenntnis und Ergänzung des anderen als menschlicher *Person*. Der Mensch darf diese innere Sinnrichtung nicht verleugnen, um das Geschlechtliche in sich selbst genießen zu können. Er ist darauf angelegt, die Intentionalität der Geschlechtlichkeit auf die Person hin und die Gegenwärtigkeit der Person im Geschlechtlichen wahrzunehmen und zu entfalten. Geschlechtliche Gemeinschaft ist in der Ehe Ausdruck und Siegel vollkommener und unwiderruflicher personaler Verbundenheit und darum inhaltlich grundverschieden von außerehelicher Geschlechtsverbindung. Wenn das geschlechtliche Erlebnis nicht vom Ich zum Du führt, bleibt es auch in der Ehe selbst »bei stärkster Intensität ein Scheinerlebnis des Augenblicks, endet in Sterilität, in Depression, in offenem oder verdecktem Schuldgefühl« (E. Michel). Die Ordnung unter Menschen kann und muß oft verlangen, daß der andere nicht von seiner geschlechtlichen Bestimmtheit her betrachtet und angesprochen wird. Es gibt auch fruchtbare Begegnungen von Mann und Frau ohne leibliches Einswerden, so sehr auch beide ihre geschlechtliche Bestimmtheit in jede Begegnung mit einbringen.

b) *Die Hinordnung des Geschlechtlichen auf das Ganze des menschlichen Daseins.* Das Geschlechtliche darf nicht als in sich selbst verschlossene, stumme und formlose Faktizität verstanden werden. Weil es auf das Sinnganze des menschlichen Daseins hingeordnet ist, muß es auf diese Ganzheit hin vollzogen werden. Die Seinswahrheit des geschlechtlichen Bereiches muß verwirklicht werden. Das schließt

zunächst die Bejahung der personalen Tiefenwirkung des geschlechtlichen Aktes in sich. Der geschlechtliche Vollzug verbleibt mit seiner Wirkung nicht im geschlechtlichen Organbereich, er führt vielmehr zu Gewährung und Annahme einer Erkenntnis und einer Ergänzung, die den ganzen Menschen betreffen. Wo solche Ergänzung und Erkenntnis sich ereignen, können die Menschen nicht auseinandergehen, als ob nichts geschehen wäre. Sie können aber auch nicht in die sie ermöglichende totale Liebesgemeinschaft hineingehen, wenn nicht der unwiderrufliche Wille zur Gemeinsamkeit des ganzen Lebens vorhanden und von beiden verbindlich ausgesprochen und angenommen ist. Weil die Geschlechtlichkeit durch ihre Zeugungsfunktion auf das Ganze der menschlichen Gemeinschaft hingeordnet ist, muß jeder, der sie betätigt, mit den personalen auch die biologischen Wirkungen bejahen. Die mögliche Wirkung der Geschlechtsgemeinschaft ist das *Kind*. Für diese Wirkung einstehen heißt nicht nur das Kind annehmen, sondern es betreuen, erziehen und einem geordneten Leben entgegenführen. Darum muß schon vor dem Vollzug des geschlechtlichen Aktes die entschlossene und unwiderrufliche Bejahung seiner möglichen Wirkungen vorhanden sein. Es entspricht der Gesamtordnung des menschlichen Daseins, daß die generativen in den personalen Werten integriert sind. Liebe und Leben gehören zusammen. Das →Leben ist der Liebe anvertraut, weil es nur in ihr wachsen kann. Die Liebe ist die schöpferische und umgreifende Ordnung, in die Erwartung, Erzeugung und →Erziehung des Kindes hineingeborgen, der sie verbindlich auferlegt sind.

c) *Die geschlechtliche Ordnung im Lichte der →Heilsgeschichte.* Die volle Wahrheit über die geschlechtliche Ordnung kann nur aus der →Offenbarung kommen. Der paradiesische Mensch war so erschaffen, daß personale Liebe sich ohne Störung erotisch und geschlechtlich ausdrücken konnte. Obwohl →Adam und Eva nackt waren, »schämten sie sich doch nicht voreinander« (Gn 2, 25). Das Geschlechtliche war im Sinnganzen des menschlichen Daseins aufgehoben. Durch die →Sünde ist diese innere Ordnung auseinandergebrochen (Gn 3, 8ff). Die Geschlechtlichkeit zeigt eine starke Tendenz zur Selbstgesetzlichkeit und zum Selbstgenügen. Nur strenge asketische Zucht vermag die geschlechtliche Triebkraft in der Hinordnung auf das Personal-Menschliche zu halten. Die ursprünglich gute Wirklichkeit der Geschlechtlichkeit bleibt weiterhin (ontologisch) gut, aber innerhalb dieser Gutheit ist nun das Böse wirksam. Christus hat die eheliche Geschlechtsliebe in die Ordnung des Heils erhoben. Auch außerhalb der Ehe ist der Leib nicht für die Unzucht, sondern für den Herrn da: Er ist »Tempel des Hl. Geistes«, und der Christ ist berufen, auch in seinem Leibe Gott zu verherrlichen (1 Kor 6, 13–20). In der eschatologischen Vollendung (→Eschatologie) wird die Geschlechtlichkeit den verherrlichten Menschen nicht mehr in der gleichen Weise und im gleichen Umfang wie durch ihre irdischen Sinnwerte prägen. – Das Wissen um die →Schöpfung und das →Heil,

aber auch um die sündhafte Entordnung der menschlichen Geschlechtlichkeit gibt dem Christen das rechte Maß für die sittliche Verwirklichung.

3. *Die geschlechtliche Sittlichkeit. a) AT und NT.* Das AT stand in mancher Hinsicht unter dem Einfluß zeitgeschichtlicher Anschauungen. In der ganzen semitischen Welt und weit darüber hinaus glaubte man, daß das Geschlechtliche der kultischen Verbindung mit Gott hinderlich sei. So galt in Israel der Mann durch den Samenerguß, die Frau durch Menstruation, ständigen Blutfluß und die Geburt eines Kindes als unrein (Lv 15). Wohnte der Mann einem Weibe bei, wurden beide kultisch unrein (Lv 15,18). Maßgebend für diese Bestimmungen bezüglich der kultischen oder levitischen Unreinheit waren nur religiöse, nicht ästhetische oder hygienische Motive, auch nicht der Glaube an dämonische Einflüsse. Als todeswürdige sittliche Vergehen wurden Ehebruch, Blutschande und Onanie betrachtet (Dt 22,22; Lv 18,6–18; Gn 38,9f). Verboten waren auch Prostitution, Päderastie, Sodomie und die Verführung von Jungfrauen (Dt 23,18; Gn 19,5; Ex 22,18; 22,15). Selbstverstümmelung wurde mit dem Ausschluß aus der Gemeinde bestraft (Dt 23,2). Der Dekalog verbot sogar schon die Begierde nach dem fremden Weibe (Ex 20,17). Alle diese Bestimmungen dienten dem Schutz der in Israel hochgeachteten Ehe.
Das NT kennt keine kultische Unreinheit mehr. Nach Jesu Lehre verunreinigt nur das böse →Herz. Darum wird die Verurteilung des sündhaften Begehrens besonders hervorgehoben (Mt 5,28). Zuchtvolles Geschlechtsleben wird unbefangen anerkannt, damit »dem Gegner kein Anlaß zu übler Nachrede« gegeben werde (1 Tim 5,14). Röm 6, 6ff und 1 Petr 2,11 preisen die Würde der Keuschheit, die wesentlicher Bestandteil des christlichen Lebens (2 Kor 7,1) und Frucht des Hl. Geistes (Gal 5,23) ist. Unzüchtige haben keinen Zutritt zum →Reich Gottes (1 Kor 6,9f; Eph 5,3ff; Gal 5,16; Apk 21,8). Völlig neu ist die Herausstellung der Jungfräulichkeit als eines religiös-sittlichen Hochzieles durch Jesus und Paulus (→Jungfräulichkeit).

b) *Geschichtliche Entwicklung.* Die Menschheit hatte seit Urzeiten die aus der Geschlechtlichkeit stammenden Gefährdungen schmerzlich erfahren. Es braucht nicht wunderzunehmen, daß sich solche Erfahrungen in schroff dualistischen Anschauungen niedergeschlagen haben. Diese Anschauungen, die wir schon ein halbes Jahrtausend vor Christus im persischen Raum antreffen, wußten sich hartnäckig zu behaupten: im →Neuplatonismus, Gnostizismus (→Gnosis) und Manichäismus, dann bei ihren mittelalterlichen Nachfahren, vor allem bei den Katharern, schließlich in manchen protestantischen Sekten und besonders im Puritanismus, den man als »den eigentlichen Urheber und Träger der sexuellen Frage für die heutige Zeit« betrachten kann (A. Adam). Die Kirche hatte nicht versäumt, allen leib- und geschlechtsfeindlichen Strömungen mit ihrer lehramtlichen Autorität entgegenzutreten, angefangen von der Sicherstellung der vollen menschlichen Natur Christi auf dem Konzil von Chalkedon

(451) über das vierte Laterankonzil (1215) und das Konzil von Florenz (1442) bis zum Tridentinum und Vaticanum I. Die kirchlichen Entscheidungen stammen immer aus Zeiten, da dualistische Strömungen mit besonderer Intensität die christliche Frömmigkeit bedrohten. Trotzdem konnten manche dualistische Auffassungen in das christliche Leben eindringen. *Augustin*, der für die Entwicklung der christlichen Sexualethik von höchster Bedeutung wurde, betrachtet die geschlechtliche Lust als Folge des Sündenfalls, also als einen Fehler der an sich guten Natur (→Konkupiszenz). Bald wurde die Empfindung der geschlechtlichen Erregung als wirkliche Sünde gewertet. So ergab sich für die Folgezeit die in sich widersprüchliche Auffassung, daß die eheliche Geschlechtsgemeinschaft zwar an sich gut sei, aber faktisch nicht ohne Sünde vollzogen werden könne; sie bedürfe darum zu ihrer Legitimation der »Entschuldigungsgründe« (Zeugung, Vermeidung der Unzucht, Pflichtleistung). Abälard und Albertus Magnus haben sich mit Nachdruck dafür eingesetzt, daß man die natürliche Lust des Fleisches nicht als Sünde erklären kann.
Auch die Tatsache, daß man den Abscheu vor der sündhaften Tat auf die geschlechtlichen Organe und Vorgänge übertragen hat, mußte sich in der Entwicklung der christlichen Sexualethik negativ auswirken. Die Idee der kultischen Reinheit, durch judaisierende Christen im 3. und 4. Jh neu zur Geltung gebracht, führte dazu, daß man auch naturgegebene Vorgänge (Schlafpollution und Entbindung) als sündhaft betrachtete, daß an Sonn- und Feiertagen, an sämtlichen Bußtagen (Freitage, Vigilfasttage, alle Tage der Fastenzeit) der geschlechtliche Verkehr als unerlaubt galt. Erst allmählich und sehr langsam hat sich eine sachlichere Wertung durchgesetzt. Heute ist die Moraltheologie gleich weit von einer pessimistischen Verdammung wie von einer naiven, ästhetisch-sentimentalen Verklärung des Geschlechtlichen und einer pansexualistischen Überschätzung entfernt.
c) *Ordnungsgemäßes geschlechtliches Verhalten.* Der lebenswichtige Bezirk des Geschlechtlichen kann nur unversehrt bleiben, wenn auch die ihm vorgeordneten Bereiche der besonderen sittlichen Obhut des Menschen anvertraut sind. Die Tugend der Sittsamkeit geht noch nicht auf das Geschlechtliche selbst, sondern ordnet (als Vorform der Schamhaftigkeit) Kleidung, Umgang und Gehaben im Wort, in der Gebärde usw. Die Schamhaftigkeit, ihrerseits Vorform der Keuschheit, ist die ehrfürchtige Scheu vor dem Bereich der Geschlechtlichkeit und vor den Weisen, in denen sie sich kundtut. Sie verwirklicht sich in der spontanen Zurückweisung des spezifisch Ehrfurchtslosen, Befleckenden und Zudringlichen innerhalb der geschlechtlichen Sphäre. Die Keuschheit ist das der göttlichen Absicht entsprechende innere und äußere Verhalten zur geschlechtlichen Wirklichkeit. Sie nimmt je nach dem Stand des Menschen verschiedene Formen an. Ihre erste Stufe ist die bewußte und gewollte Nichtaktuierung des Geschlechtlichen bei grundsätzlicher Offenheit für das jungfräuliche wie für das eheliche Leben. Diese Form erfährt eine deutliche Diffe-

renzierung, wenn der junge Mensch sich für das eheliche Leben entschließt und einem anderen die spätere Eingehung der Ehe gelobt und sich dadurch ernsthaft bindet. Nach der oben dargestellten Grundordnung der geschlechtlichen Liebe läßt auch die bräutliche Keuschheit noch keine Aktuierung der eigentlichen Geschlechtlichkeit zu. Aber es steht der bräutlichen Liebe doch manches an, was für Nicht-Verlobte ungeziemend wäre. Während der Brautzeit fällt meist schon die Entscheidung darüber, wie weit später die personale Integrierung des Geschlechtlichen gelingen wird. Eheliche Keuschheit ist noch nicht erfüllt, wenn der eheliche Akt in seinem physiologischen Ablauf nicht beeinträchtigt wird. Sie verlangt, daß die geschlechtliche Gebärde Mittel und Ausdruck der personalen Liebe ist, daß in der leiblichen Hingabe sich Ergänzung, Befriedung und Erkenntnis auch im Seelischen und Geistigen ereignen können. Sie schließt wesentlich auch jene Bereitschaft zum Lebensdienst ein, die sich selbst dann im →Gewissen vor Gott auszuweisen hat, wenn die Geburtenregelung mit sittlich legitimen Methoden vollzogen wird. Die jungfräuliche Keuschheit hält den aus freier Entschließung stammenden Verzicht auf jede Aktuierung der Geschlechtlichkeit für immer fest, gibt ihm also die lebenslängliche Bereitschaft, das Moment der Unwiderruflichkeit hinzu. Der freiwillige und innerlich bewältigte Verzicht auf die Aktuierung des Geschlechtlichen gewährt die Chance einer Sublimierung, insofern er große leib-seelische Energien frei werden läßt, die sich durch eine reine und starke Geistigkeit in bedeutsame religiöse, karitative und kulturelle Leistungen hinein auswirken können. Sublimation ist also nicht eine mysteriöse, automatische Umwandlung sexueller Impulse in geistige Antriebe, sondern ihre Einordnung in ein umfassenderes menschliches Gesamtverhalten.

d) *Ordnungswidriges geschlechtliches Verhalten.* Da der Mensch durch seine Geschlechtlichkeit wesenhaft auf Liebe und →Gemeinschaft hingeordnet ist, besteht die geschlechtliche Ursünde in der Individualisierung dieses Bereiches. Das Geschlechtliche wird individualisiert, wenn der Mensch auf Grund irgendwelcher Entwicklungshemmungen den Weg zum Du und zur Gemeinschaft nicht findet, sondern im eigenen Selbst verbleibt. Zwangsläufig bleibt dann auch das Geschlechtliche autoerotisch fixiert, es dient nur der eigenen Lust. Das geschieht nicht nur dort, wo der Mensch im geschlechtlichen Genuß seines eigenen Leibes verbleibt, sondern auch dort, wo die Beziehung zum Partner grundsätzlich anonym und unverbindlich gehalten wird. Auch im Suchen nach dem gleichgeschlechtlichen Partner tritt das autistische und narzistische Moment deutlich hervor. In all diesen Fällen weigert sich der Mensch, der inneren Sinnrichtung des Geschlechtlichen zu folgen, d. h. im Personkern und in den konkreten Lebensäußerungen die Hinkehr zur Gemeinschaft und zur Welt in →Freiheit und Liebe zu vollziehen.

H. Schelsky, dessen »Soziologie der Sexualität« wertvolle Erkenntnisse vermittelt, spricht von einer »Individualisierung des Geschlecht-

lichen durch das Christentum«. Dazu ist festzustellen: Eine gewisse »Individualisierung der Geschlechtlichkeit durch das Christentum« ist unumgänglich, weil es eben für den Christen nicht einen objektiv-sachlichen Dienst an der Welt und der Gemeinschaft – in unserem Falle: den Vollzug des biologischen und sozialen Sinnes von Ehe und Geschlechtlichkeit – und daneben ein religiöses Leben gibt, das sozusagen sich selbst befriedigt und rein aus sich selbst und für sich selbst existiert. Vielmehr nimmt sich der einzelne im Sinne des christlichen Personalismus der im Geschlechtlichen angelegten Werte verantwortlich an und betrachtet die rechte Ordnung der Geschlechtlichkeit nun auch als ein das persönliche Heil entscheidendes Anliegen. Es soll aber andererseits nicht geleugnet werden, daß durch diese »Individualisierung« tatsächlich mancherlei autistische Elemente in die Auffassung vom Geschlechtlichen eingedrungen sind. Nur so ist es zu erklären, daß die Handbücher der Sexualethik sich in manche sehr peinliche Detailuntersuchungen zur Bestimmung der Sündhaftigkeit geschlechtlicher Vorstellungen, Begierden, Berührungen und Handlungen einlassen.
Eine weitere Fehlhaltung liegt darin, daß das Geschlechtliche in seiner personalen Valenz verkannt und für sich selbst genossen wird. Die Furcht, die früher einem isolierten Geschlechtsgenuß Einhalt geboten hat, ist weithin verscheucht. Durch die Erfindung der empfängnisverhütenden Mittel und die erfolgreiche Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten ist die Gefahr, durch geschlechtliche Beziehungen in einen gesundheitlichen oder gesellschaftlichen Notstand zu geraten, auf ein geringes Ausmaß reduziert. H. Schelsky hat auf zwei wesentliche Züge heutiger Geschlechtlichkeit hingewiesen: auf die Konsumhaltung und auf die Kurzfristigkeit und Punktualität der partnerlichen Beziehungen. Die Tatsache einer weitgehenden Risikolosigkeit hat den reinen Genußstandpunkt wesentlich verstärkt. Daraus ergibt sich, daß die Beziehungen zum Partner meist nur von flüchtiger Dauer sind. Die sexuelle Beziehung wird zum Gebrauchs- und Unterhaltungsgut, schnell zuhanden, aber auch schnell wieder reizlos. Man will nicht mehr seelisches und personales »Kapital investieren«, als unbedingt notwendig ist. Da die freien Geschlechtsbeziehungen auch von seiten der Frau ähnlich verstanden und deshalb immer weniger diffamiert werden, geht seit einiger Zeit die gewerbliche und reglementierte Prostitution stark zurück. Man bedarf ihrer nicht mehr (H. Schelsky).
e) *Soziologie und (theologische) Ethik der Sexualität.* Durch »Umfragen in der Intimsphäre« kann das faktische Verhalten des Menschen festgestellt werden. Wenn die Soziologie ein weithin geübtes Sexualverhalten als »der Natur des Menschen entsprechend« deklariert und sich gegen seine Abwertung durch religiöse oder soziale Tabus verwahrt, so sucht sie Metaphysik und Ethik durch die These von der »normativen Kraft des Faktischen« abzulösen (Kinsey-Berichte). H. Schelsky fordert demgegenüber die soziale Normierung

der Geschlechtlichkeit: Wie das Soziale selbst seien zwar auch die in ihm wurzelnden Normierungen zeitlich und kulturell bedingt; sie könnten aber nicht beliebig variiert werden, da sie im »Gesamtgefüge der jeweiligen Kultur« gründeten. Wegen ihrer hohen Bedeutung für die Gemeinschaft nehmen diese Normen – nach H. Schelsky – »mit tiefer Notwendigkeit den Charakter des Absoluten an. Sie werden absolut gesetzt, damit der Gedanke, sie zu verändern, keine Motivstütze findet, diese Möglichkeit vielmehr aus dem Bewußtsein weitgehend ausgeblendet wird... In der metaphysischen Überhöhung ihrer sexuellen Normen verteidigt jede Kultur ihre unversehrbaren Fundamente«. Dazu ist zu sagen, daß Metaphysik und Theologie nicht ideologische Überbauten produzieren, um den sozialen Erfordernissen eine mit dem – freilich dann nur illusionären – Glorienschein des Absoluten ausgestattete Mächtigkeit zu verleihen und die Menschen im a-sozialen Vollzug der Geschlechtlichkeit zu hemmen. Es ist umgekehrt: Alles Sollen gründet im Sein. Die Normen für das geschlechtliche Verhalten ergeben sich aus seiner Zuordnung auf die Gemeinschaft. Weil aber das soziale Sein mit seinen Grundordnungen durch das »Wort« der Schöpfung entstanden ist, gibt es eine legitime theologische Metaphysik. Darum braucht man keinen »Überbau« zur Sicherung sozialer Notwendigkeiten zu erfinden. Diese sind im sozialen Sein begründete geistige Anordnungen des Schöpfers. Sie aufsuchen heißt nicht »die sozialen Normen überhöhen« oder sie in die metaphysische bzw. religiöse Gültigkeit »transponieren«. Damit würden Metaphysik und Theologie zu Funktionen der Soziologie. Die Soziologie kann aber ebensowenig in den Rang der Metaphysik eintreten, wie sie die Ethik ersetzen kann.

E. Michel, Ehe. Stuttgart 1948; Ph. Lersch, Vom Wesen der Geschlechter. München [2]1950; M. Oraison, Vie chrétienne et problèmes de la sexualité. Paris 1952; F. X. Arnold, Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte von Theologie und Seelsorge, in: ThQ 132 (1952), 470–487; F. Leist, Liebe und Geschlecht. Stuttgart 1953; L. M. Weber, Bejahung des Geschlechtlichen?, in: Anima 8 (1953), 338–347; A. Adam, Der Primat der Liebe. Kevelaer [6]1954; M. Müller, Die Lehre von der Paradiesesehe. Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie I. Regensburg 1954; O. A. Piper, Die Geschlechtlichkeit. Ihr Sinn und ihr Geheimnis im biblischen Licht. Hamburg 1954; F. X. Hornstein – A. Faller, Gesundes Geschlechtsleben. Olten-Freiburg [2]1955; H. Doms, Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit. Köln 1959; J. Fuchs, De castitate et ordine sexuali. Rom [2]1960; L. M. Weber, Geschlechtlichkeit, in: LThK IV ([2]1960), 803–807.

A. Auer

H. Giese (Hrsg.), Mensch – Geschlecht – Gesellschaft. Baden-Baden [2]1961; H. Giese (Hrsg.), Psychopathologie der Sexualität. Stuttgart 1962; H. Thielicke, Theologische Ethik III. Tübingen 1964, 507–590; L. M. Weber, Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. Freiburg 1964; Ch. Bourbeck (Hrsg.), »Zusammen«. Beiträge zur Soziologie und Theologie der Geschlechter. Witten 1965; S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Frankfurt [3]1965; H. Schelsky, Soziologie der Sexualität. Hamburg [2]1965; A. Auer u. a., Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit. Würzburg 1967; G. Barczay, Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik. Zürich 1967; F. Böckle, Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe. Die Lage bei der studentischen Jugend. Mainz 1967; F. Böckle, Sexualität und sittliche Norm, in: StdZ 92 (1967), 249–267; F. Böckle – J. Köhne, Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe. Probleme der praktischen Theologie V. Mainz 1967; H. Doms, Zweigeschlechtlichkeit und

Ehe, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 707–750 (Lit.); H. GIESE, Die sexuelle Perversion. Frankfurt 1967; F. LEIST, Liebe, Geschlecht, Ehe. München 1967; H. R. BALZ, Sexualität und christliche Existenz. Zum Problem der vorehelichen Geschlechtsbeziehung, in: Kerygma und Dogma 14 (1968), 263–306; J. GRÜNDEL, Geschlechtlichkeit, in: SM II (1968), 332–342; M. MÜLLER, Grundlagen der katholischen Sexualethik. Regensburg 1968; H. RINGELING, Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik. Gütersloh 1968; H. VAN DE SPIJKER, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung. Homotropie: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie – und die katholische Moraltheologie. Olten 1968; G. STRUCK, Sex and morality – Resignation oder Auftrag?, in: Concilium 4 (1968), 371–376; W. WICKLER, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe. München 1969.

GESETZ

I. Biblisch II. Moraltheologisch

I. Biblisch

1. *Sprachgebrauch.* Von wenigen Stellen abgesehen, in denen das »Gesetz« eine bestimmte →Ordnung oder Verhaltensweise bezeichnet oder auf die ntl. Ordnung bezogen ist, verwendet das NT den Ausdruck Gesetz durchweg als Terminus technicus für das mosaische Gesetz. Darin stimmt das NT mit dem Sprachgebrauch des AT und des Spätjudentums überein. Im AT dient der Ausdruck »Gesetz« vor allem als Bezeichnung der im Pentateuch schriftlich festgelegten Gebote und Satzungen, die →Gott durch Moses dem Volke →Israel gab. Es ist das Bundesgesetz, das die besondere Verbindung zwischen Gott und Israel sichtbar machen und bewahren soll (→Bund). Von dieser grundlegenden Bedeutung erweitert sich der Verwendungsbereich zu der Bedeutung des Pentateuch als Teiles der Hl. Schrift; alles, was im Pentateuch geschrieben steht, gehört zum »Gesetz«. In diesem Sinne wird das »Gesetz« von der »Überlieferung«, der Zusammenfassung aller anderen Bücher der Hl. Schrift, unterschieden. Die gleiche Bedeutung begegnet, wenn »das Gesetz und die Propheten« als Bezeichnung der ganzen Hl. Schrift dient. Über den atl. Sprachgebrauch reicht der spätjüdische hinaus, insofern hier die ganze Hl. Schrift des AT als Gesetz bezeichnet werden kann. Hinter diesem Sprachgebrauch steht die Auffassung, daß der Pentateuch als der wichtigste Teil der ganzen Hl. Schrift den Namen gibt. Darüber hinaus geht eine Verwendungsweise im Spätjudentum, in der mit Gesetz nicht nur die schriftliche Thora, sondern auch die mündliche Gesetzesüberlieferung benannt wird (→Tradition). Mit Ausnahme der letzteren Bedeutung findet sich der atl. und spätjüdische Sprachgebrauch auch im NT. Wir haben hier also eine zweifache Verwendungsweise für Gesetz: einmal als Bezeichnung für das Sinai-Gesetz und dann für die Hl. Schrift als solche. Aussagen über das Gesetz im NT können deshalb eine doppelte Bedeutung haben: Es können Aussagen über die Schrift oder über die im Pentateuch niedergelegte Willensforderung

Gottes sein. Was von dem einen gilt, gilt nicht ohne weiteres von dem anderen. Ohne Einschränkung hat das Urchristentum die Auffassung vertreten, daß die Hl. Schrift des AT (also das Gesetz) ewig gültige autoritative Gottesoffenbarung ist. Doch entbrennt bald der Kampf um die Weitergeltung des atl. Gesetzes als Willensforderung Gottes. So erklärt sich auch der zunächst paradox erscheinende Sachverhalt, daß →Paulus, um das Ende des Gesetzes als Willensforderung Gottes darzulegen, sich immer wieder auf das Gesetz, aber eben als Hl. Schrift beruft. Um das Gesetz, als Hl. Schrift verstanden, hat es im Urchristentum nie eine Auseinandersetzung gegeben. Versteht man es aber als Forderung Gottes, dann ist die Gesetzesfrage das schwerste Problem, mit dem das Urchristentum zu ringen hatte und an dem die →Einheit der Urkirche fast zerbrach. Im folgenden ist vom Gesetz die Rede als der im AT schriftlich niedergelegten Willensforderung Gottes.

2. *Inhalt des Gesetzes.* Im AT bildet das mosaische Gesetz eine innere Einheit von sittlichen, rituellen und rechtlichen Bestimmungen. Die Thora umfaßt nicht nur die moralischen Bestimmungen von Ex 20, 24–21, 17, sondern auch die Sammlung von Rechtssprüchen Ex 21, 18,–22, 16 und die Kultbestimmungen Ex 34, 17–27. Deutlich wird dieses Verständnis vor allem am Sprachgebrauch des Deuteronomium, das die verschiedensten Gesetzesartikel, die in seinem Kodex zusammengefaßt sind, als »diese Thora« bezeichnet, z. B. Dt 32, 46. Im Spätjudentum behält zwar der Inhalt des Gesetzes seinen weiten Umfang, aber es besteht kein Zweifel, daß die moralischen Forderungen gegenüber den rituellen Bestimmungen des Gesetzes an Gewicht verlieren. Die Halacha befaßt sich vornehmlich mit rituellen Partien des Gesetzes. Wenn im NT vom Gesetz gesprochen wird, dann ist auch die Ganzheit von sittlichen, rituellen und rechtlichen Bestimmungen – bei unterschiedlichem Schwergewicht – des Sinai-Gesetzes gemeint. In der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern steht das rituelle Moment im Vordergrund. Aber daß sich die Auseinandersetzung über die Geltung des Gesetzes nicht darauf allein erstreckt, zeigen die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21–48), in denen Mord, Ehescheidung, Unzucht und das Verhältnis zum Nächsten, also moralische Bestimmungen, zur Diskussion stehen. Das gleiche gilt auch für die Auseinandersetzung des Paulus über das gesetzesfreie →Evangelium. Auch hier werden rituelle Bestimmungen des mosaischen Gesetzes zuweilen genannt (z. B. Beschneidung: Röm 2, 28; 3, 1; Gal 2, 3.7; 5, 6). Doch geht es dabei um das Gesetz als ganzes; die sittlichen Bestimmungen stehen sogar im Vordergrund. Ein deutlicher Beweis dafür ist, daß Paulus als den Inbegriff des Gesetzes das Gebot anführt: »Du sollst nicht begehren« (Röm 7, 7), den Inhalt des Gesetzes mit dem »Guten« schlechthin gleichsetzt (Röm 7, 22) und letztlich Übertretungen des Sittengesetzes im Auge hat, wenn er von der Übertretung des Gesetzes redet (Röm 2, 13–29). Man verkennt den Ernst der paulinischen Rechtfertigungslehre, wollte man die These des

Apostels, daß aus dem Gesetz oder den Gesetzeswerken kein Mensch gerechtfertigt wird, dahin interpretieren, daß die Beobachtung der rituellen Gebote des atl. Gesetzes zur Rechtfertigung vor Gott zwar nicht genüge, daß jedoch der Mensch, um gerechtfertigt zu werden, das Sittengesetz beobachten müsse. Die Kritik des Paulus am atl. Gesetz reicht viel tiefer und will besagen: Das atl. Gesetz als solches, auch in seinen sittlichen Bestimmungen, kann dem gefallenen Menschen die →Gerechtigkeit nicht geben, diese kann nur von Gott geschenkt werden. Nicht durch die Erfüllung der moralischen Bestimmungen des atl. Gesetzes, sondern durch Gottes →Gnade empfängt der Mensch das grundlegende Geschenk der Gerechtigkeit.
Trotzdem teilt das Urchristentum mit dem AT und dem Spätjudentum die Überzeugung, daß das atl. Gesetz als ganzes auf Gott als Urheber zurückgeht. Wenn das Gesetz als Gesetz des Moses bezeichnet wird, dann soll damit nur zum Ausdruck gebracht werden, daß Moses der Vermittler des Gesetzes ist (Gal 3, 20; →Mittler). Als Gesetz Gottes (Röm 7, 22) ist es heilig und gut (Röm 7, 12.16) und Ausdruck des heiligen Willens Gottes (Röm 2, 27).
3. *Geltung des Gesetzes. a) Jesu Stellung zum Gesetz.* Im praktischen Verhalten, in Streitgesprächen mit den Pharisäern und in grundsätzlichen Aussagen wird die Stellung Jesu zum mosaischen Gesetz sichtbar (→Jesus Christus). Doch ergeben die vielgestaltigen Texte der Evangelien einen gewissen Doppelcharakter hinsichtlich der Einstellung Jesu. Bejahung und Kritik, Beobachtung und Übertretung des Gesetzes stehen häufig unvermittelt nebeneinander. Das gilt zunächst für die kultischen Bestimmungen des Gesetzes (→Kult). Auch hier steht zunächst die praktische Betätigung (Jo 2, 13; 5, 1; 7, 10; Mt 26, 17–19) neben der theoretischen Anerkennung, insofern als Jesus es als selbstverständlich voraussetzt, daß Menschen zum Tempel gehen und dort opfern (Mt 5, 23f; 23, 16f). Diese positive Stellung erfährt jedoch eine wichtige Einschränkung: Nicht der Opferkult, sondern das sittliche Handeln muß im religiösen Leben der Menschen prävalieren (Mt 5, 24; Mk 7, 9ff). Wichtiger als alle Kultfrömmigkeit sind die großen sittlichen Gebote Recht, Barmherzigkeit und Treue (Mt 23, 23f). Dem Sabbatgebot stand Jesus mit großer innerer Freiheit gegenüber und lehnte dessen rigorose Beachtung, wie sie die Pharisäer und Schriftgelehrten forderten, entschieden ab. Er duldet nicht nur die Übertretung des Sabbatgebotes durch die Jünger (Mt 12, 1–8), sondern heilt selber Kranke am Sabbat (Mt 12, 9–14; Lk 13, 10–17; Jo 5, 9). In dem Wort »Der Menschensohn ist auch Herr über den Sabbat« (Mt 12, 8) beansprucht Jesus als Messias die Vollmacht, zu bestimmen, wie das Sabbatgebot im einzelnen zu erfüllen ist, und stellt sich so grundsätzlich über dieses Gebot. Die Stellung Jesu zum Reinheitsgesetz zeigt sich nicht nur in seinem praktischen Verhalten, indem er einen Aussätzigen und einen Leichnam berührt (Mk 1, 41; 5, 41; Lk 7, 14), sondern vor allem in dem grundlegenden Wort Mk 7, 14–23, durch das der Begriff der levitischen Reinheit überhaupt als

religiös irrelevant erklärt und an dessen Stelle der Begriff der sittlichen Reinheit gesetzt wird.
Über die Stellung Jesu zum atl. Gesetz kann man zusammenfassend etwa sagen: In dem Bewußtsein, daß durch ihn und mit ihm die Gottesherrschaft gekommen ist (→Reich Gottes), nimmt Jesus für sich in Anspruch, aus eigener Vollmacht den reinen und absoluten Gotteswillen autoritativ zu verkünden, und stellt sich so über das Gesetz. Dieser absolute Gotteswille begegnet im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 7, 12; 22, 37–40; Mk 12, 28–34; Lk 10, 25–29); deshalb ist dieses Gebot der kritische Maßstab, den Jesus an das atl. Gesetz anlegt. Soweit das Gesetz diesem Gotteswillen entspricht, wird es bejaht; wo es im Widerspruch zu ihm steht oder hinter ihm zurückbleibt, wird es verneint bzw. radikalisiert. Das gilt auch, wie die Antithesen der Bergpredigt zeigen (Mt 5, 21–48), für die moralischen Bestimmungen des AT. Denn hier handelt es sich nicht nur um eine Korrektur rabbinischer Gesetzesauslegung, sondern um eine Kritik wichtiger Bestimmungen des Moralgesetzes. So wird der Kompromiß mit der menschlichen »Herzenshärte« (Mk 10, 5) rückgängig gemacht (Mt 5, 31–42). Die Bestimmungen des Gesetzes, die bei der äußeren Handlung stehenbleiben, werden aufgehoben oder vertieft, indem gerade die innere Gesinnung als das entscheidende Element wahren →Gehorsams gefordert wird (Mt 5, 21–30). In diesem Sinne ist wohl auch Mt 5, 17 zu verstehen: »Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.« Von diesem erneuerten, »erfüllten« Gesetz Christi gilt wahrscheinlich auch der folgende Satz (Mt 5, 18): »Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota und Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles geschieht.« Christus erscheint hier als der neue Gesetzgeber, der mit Vollmacht in eigener Person den Gotteswillen verkündet und dadurch das Gesetz des Moses »erfüllt«. Dabei bilden Gesetz und Person Christi eine innere Einheit. Weil in Christus selbst die Gottesherrschaft gekommen ist, ist in ihm auch die radikale und absolute Forderung Gottes offenbart. Darum ist das Gebot Christi gleichbedeutend mit dem häufigen Ruf zur →Nachfolge Christi (Mt 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 21; Jo 1, 43; 12, 26; 19, 21).
b) *Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz.* Die Auseinandersetzung über die heilsgeschichtliche Bedeutung des mosaischen Gesetzes, die schon in der Urgemeinde begonnen hatte (Apg 7; 10), erreicht mit dem Wirken des →Paulus ihren Höhepunkt, aber auch ihre theologische Klärung. Zwei Gesichtspunkte lassen sich in den Darlegungen des Apostels über die Bedeutung des Gesetzes feststellen: 1. die Geltung des Gesetzes für die →Rechtfertigung und 2. der Verpflichtungscharakter des Gesetzes für die Heidenchristen. Der Kampf des Paulus für die →Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz ist zugleich ein Kampf gegen die Heilsnotwendigkeit dieses Gesetzes; durch den Aufweis, daß der Mensch nicht auf Grund von Gesetzes-

werken, sondern durch den Christenglauben gerechtfertigt wird, begründet Paulus die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz. Ausgangspunkt beider Gedankenreihen ist jedoch der Christenglaube des Apostels, sein Wissen, daß allein in Christus alles →Heil für den Menschen beschlossen und der Erlösungstod Christi die einzige Ursache aller Gerechtigkeit ist; alle die vielfältigen Argumente, die Paulus für das gesetzesfreie Evangelium anführt, beruhen letztlich auf diesem Christusglauben und müssen von ihm aus gewertet werden (→Nichtchristen).

α) *Gesetz und Rechtfertigung.* Gesetz und Christus und dementsprechend Gesetzeswerke und →Glaube stehen bei Paulus als zwei unvereinbare Heilswege einander gegenüber. Den Nachweis erbracht zu haben, daß nicht das Gesetz, sondern Christus der einzige Heilsweg für alle Menschen und alle Zeiten ist, ist die theologische Leistung des Apostels. Nach Röm 3,21–26 hat Gott »jetzt« im stellvertretenden Sühnetod Christi (→Sühne) seine Gerechtigkeit im Sinne seines gnädigen Heilshandelns sowie der darin eingeschlossenen dem Menschen geschenkten Gerechtigkeit geoffenbart. Damit erweist sich alle Gerechtigkeit des Menschen als reine Gnadengerechtigkeit, und der einzige Weg, sie zu erlangen, ist der Glaube. Deshalb gilt die These, die Paulus immer wieder verkündet, daß aus dem Gesetz die Gerechtigkeit nicht kommt oder daß kein Mensch auf Grund von Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben gerechtfertigt wird (Röm 3,20.28; Gal 2,16.21; 3,11). Denn da es sich beim Gesetz und den Gesetzeswerken um die reine Forderung Gottes und das Tun des Menschen handelt, durch das diese Forderung erfüllt wird – und auf das eigene Tun kommt es beim Gesetz an (Gal 3,12) –, würde die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz stammte, Frucht der eigenen Tat des Menschen, Verdienst im strengen Sinn des Wortes sein. Dann aber wäre »Christus umsonst gestorben« (Gal 3,21).

Für die These, daß nicht das Gesetz, sondern der Christusglaube der einzige Weg zur Gerechtigkeit ist, führt Paulus eine Reihe von Argumenten an, bei der dem Schriftzeugnis eine besondere Bedeutung zukommt. Schon der Grundsatz, daß aus Gesetzeswerken kein Mensch vor Gott gerechtfertigt wird, ist ein Schriftzitat (Ps 143,2), das Paulus allerdings sinngemäß durch den Zusatz »aus Gesetzeswerken« erläutert. Darüber hinaus zeigt das Abrahamsbeispiel, welches Paulus an entscheidenden Stellen als Argument verwendet (Röm 3,31–4,25; Gal 3,6–9), daß nach der Schrift (Gn 15,6) das Gesetz niemals ein Weg war und sein sollte, sondern daß Gerechtigkeit wie bei Abraham dem Menschen nur auf Grund des Glaubens geschenkt wird als reine unverdiente Gnade Gottes. Dieses Schriftzeugnis wird durch das Habakuk-Zitat ergänzt: »Der Gerechte wird aus dem Glauben leben« (2,4), das Paulus an zwei wichtigen Stellen anführt (Röm 1,17; Gal 3,12). Auch hier wird sichtbar, daß die Schrift das eschatologische Leben nicht auf die Gesetzeswerke, sondern auf den Glauben gründet. Vor allem vom Begriff der →Verheißung aus führt Paulus den Nach-

weis, daß die Gerechtigkeit als wirkliches Verheißungsgut nicht durch des Menschen eigenes Tun, d. h. auf Grund von Gesetzeswerken, sondern allein durch Gottes Gnade, d. h. auf Grund des Glaubens, erlangt werden kann. Wäre das Gesetz Grundlage der Gerechtigkeit, verlöre die Verheißung ihren Charakter als Verheißung, d. h. als absolute Gnade (Gal 3, 17; Röm 4, 14). Auch aus dem Grunde können die Gesetzeswerke nach Paulus nicht Grundlage des Heils sein, weil Gott die Verheißung dem Abraham testamentarisch gegeben hat 430 Jahre, bevor das Gesetz proklamiert wurde, und weil dieses Testament unabänderlich ist (Gal 3, 15–17).

Neben dem Zeugnis der Schrift steht in der Argumentation des Paulus vor allem die doppelte Erfahrung, die er am Gesetz gemacht hat. Der geschichtliche Erfahrungsbeweis (Röm 2, 1–23) will zeigen, daß das Gesetz für das Judentum kein Weg zur Gerechtigkeit war. Die Erfahrung beweist, daß die Juden, die sich auf das Gesetz als Heilsweg berufen, selber das Gesetz nicht gehalten, sondern es übertreten haben und Sünder sind. Den prinzipiellen Nachweis, daß das Gesetz überhaupt nicht den Menschen zur Gerechtigkeit führen kann, daß es vielmehr notwendig zur Übertretung des Gesetzes und damit zum Gegenteil der Gerechtigkeit kommt, wenn der unerlöste Mensch dem Gesetz begegnet, erbringt Paulus Röm 7, 7–26. Denn das Gesetz hat es nicht mit dem Menschen an sich zu tun, sondern mit dem durch →Adams Ungehorsam (Röm 5, 12–21) unter die →Sünde verkauften Menschen (Röm 7, 14). So klafft eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Gesetz, das geistig, und dem Menschen, der durch das Fleisch bestimmt ist (Röm 7, 14). Der gefallene Mensch kann das Gesetz zwar mit der →Vernunft bejahen, hat aber aus sich nicht die Kraft, das Gute zu tun, sondern tut notwendig (wenn auch nicht gezwungen) das →Böse. Auch das Gesetz kann dem Menschen die Kraft, das Gute, das es fordert, zu tun, nie geben, denn als Gesetz ist es γράμμα, d. h. reine Vorschrift und sonst nichts. Das Gesetz ist sogar mit seinem Gebot: »Du sollst nicht begehren« (Röm 7, 7) ein steter Anreiz und Ansatzpunkt für die Sünde, sich im Menschen auszuwirken (Röm 7, 8–11). Darum ist es eine Kraft der Sünde (1 Kor 15, 56), wirkt Gottes Zorn (Röm 4, 15) und bringt den Fluch über die Menschen (Gal 3, 10.13). Ja, das Gesetz ist »wegen der Übertretungen hinzugegeben worden« (Gal 3, 19); dieser Satz kann nach Röm 5, 20 nur bedeuten: »damit die Übertretung sich mehre«. Damit ist allerdings noch nicht das letzte Wort über den Sinn des Gesetzes gesagt. Den Hauptzweck, den Gott mit dem Gesetz verfolgte, nennt Paulus Röm 5, 21: »Wo die Sünde sich gemehrt hat, da ist die Gnade überreich geworden, damit, wie die Sünde im Tod geherrscht hat, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum ewigen →Leben durch Jesus Christus unseren Herrn.« Heilsgeschichtlich (→Heilsgeschichte) hatte das atl. Gesetz nach Paulus die Aufgabe, die Sündenverfallenheit des Menschen sichtbar zu machen, damit auf diesem Hintergrund die erlösende Kraft der Gnade Christi um so heller erstrahle. Unter

diesem Aspekt kann Paulus das Gesetz sogar einen »Zuchtmeister« nennen, der die Menschen unter der Macht der Sünde gefangenhielt (Gal 3, 22–24). Aber das Gesetz ist nicht Sünde (Röm 7, 7). Es ist heilig, gerecht und gut (Röm 7, 12). Wenn Paulus es ein Gesetz der Gerechtigkeit nennt (Röm 9, 31), dann kann damit nur gemeint sein, daß es die Gerechtigkeit fordert. Die Gerechtigkeit könnte es nur geben, wenn es »lebendigmachen«, d. h. dem Menschen die Kraft zur Erfüllung seiner Forderung schenken könnte; dann käme tatsächlich aus dem Gesetz die Gerechtigkeit (Gal 3, 21). Diese Kraft aber fehlt dem atl. Gesetz im Gegensatz zum Gesetz Christi, das ein Gesetz des Geistes und des Lebens ist (Röm 8, 2).

β) *Die Geltung des Gesetzes für die Heidenchristen.* Die Freiheit der Heidenchristen vom atl. Gesetz begründet Paulus mit dem Nachweis, daß das Gesetz nach der Absicht Gottes nur eine zeitlich beschränkte Geltung haben sollte. Es ist nur eine Episode im Heilsplan Gottes (Röm 5, 20), nur bestimmt für die Zeit bis zur Ankunft Christi (Gal 3, 19). Zeichen dieser nur relativen Geltung des mosaischen Gesetzes ist für Paulus die auf dem Antlitz des Moses schwindende →Herrlichkeit im Gegensatz zu der überwältigenden und ewig dauernden Herrlichkeit, die mit dem Dienst am Neuen Bunde verbunden ist (2 Kor 3, 7–17). Christus ist so in Wirklichkeit das »Ende des Gesetzes« (Röm 10, 4). Indem er den Fluch des Gesetzes auf sich genommen hat »für uns«, hat er uns befreit vom Fluch des Gesetzes und damit vom Gesetz selbst (Gal 3, 13). In seinem Kreuzestod hat er das Gesetz der Gebote außer Kraft gesetzt (Eph 2, 15; Kol 2, 14). In der →Taufe, im Sterben mit Christus, verwirklicht sich diese im Kreuz Christi prinzipiell schon vollzogene Befreiung vom Gesetz (Röm 7, 1–6; Gal 2, 19).

Die Ausführungen des Apostels über das Ende des Gesetzes können nicht in dem Sinne verstanden werden, als handle es sich dabei um die Aufhebung des Gesetzes als Heilsweg. Sie müssen vielmehr im Sinne einer Aufhebung des Gesetzes als verpflichtende Norm gesehen werden; denn nach Paulus hatte das Gesetz niemals, auch nicht in der Zeit des AT, eine Funktion als Heilsweg. Das atl. Gesetz hat demnach für den Christen keinen verpflichtenden Charakter mehr – das gilt für das ganze Gesetz. Nur unter dieser Voraussetzung kann sich Röm 6, 15 im Anschluß an die Feststellung, daß der Christ nicht unter dem Gesetz steht, die Frage erheben, ob er sich nun der Sünde hingeben dürfe. Diese theoretische – vielleicht sogar durch das praktische Verhalten einiger Libertinisten bedingte – Frage ist nur möglich, wenn Freiheit vom Gesetz soviel bedeutet wie Freiheit von einer die Sünde verbietenden Norm. Ein deutliches Zeichen, daß für Paulus das atl. Gesetz als solches nicht mehr die bestimmende Norm für das christliche Leben ist, ist darin zu sehen, daß Paulus trotz der zahlreichen sittlichen Ermahnungen nur an relativ wenigen Stellen (Röm 12, 19–20; 1 Kor 9, 9 = 1 Tim 5, 18; 1 Kor 14, 34; 2 Kor 6, 16–18; 10, 17; Eph 4, 25–26; 6, 2–3) sich auf das atl. Gesetz beruft. Auf das mosaische

Gesetz im strengen Sinn beziehen sich nur 1 Kor 9,9 = 1 Tim 5,18 und Eph 6,2–3. Die anderen Verweise sind Bezugnahmen auf Propheten- oder Psalmworte. Ein Gebot des Dekalogs wird nur in Eph 6,2–3 genannt, und dieses Gebot wird nur zitiert wegen der mit ihm verbundenen Verheißung. Paulus hätte oft Gelegenheit gehabt, auf die Gebote des Dekalogs hinzuweisen. An die Stelle des mosaischen Gesetzes tritt bei ihm jedoch das Gesetz Christi als die das Leben der Christen bestimmende Norm.

4. *Das Gesetz Christi.* Paulus hat die Freiheit der Christen vom mosaischen Gesetz jedoch niemals als absolute Ungebundenheit und Willkür verstanden. Obwohl der Christ dem mosaischen Gesetz nicht untersteht (ὑπὸ νόμον), ist er nicht ein ἄνομος θεοῦ, nicht einer, für den überhaupt kein Gesetz Gottes gilt. Die Freiheit des Christen vom mosaischen Gesetz ist nicht Freiheit persönlicher Willkür, sondern Freiheit der Bindung an Christus, Freiheit des Gesetzes Christi. Der Christ steht im Gesetz (ἔννομος Χριστοῦ). Vom Gesetz Christi spricht Paulus ausdrücklich zweimal; das eine Mal handelt es sich um die eben zitierte Stelle 1 Kor 9,21, das andere Mal um Gal 6,2, wo er mit νόμος Χριστοῦ (= Gesetz Christi) die sittliche Norm bezeichnet, die für den Christen gilt. Dabei ist nach dem Zusammenhang zunächst an das Gebot der Nächstenliebe gedacht. Aber darin sind all die Mahnungen, Gebote und Verbote eingeschlossen, die in den zahlreichen paulinischen Imperativen ausgesprochen werden. Mit dem atl. Gesetz hat das Gesetz Christi nicht nur den verpflichtenden Charakter, sondern auch den wesentlichen Inhalt gemeinsam. Es ist die »Zusammenfassung« oder »Fülle« des mosaischen Gesetzes (Röm 13,8–10; Gal 5,14). Im Gesetz Christi kommt das mosaische Gesetz zu seiner wirklichen und tiefsten Erfüllung. Das Gesetz Christi ist bei Paulus wesentlich an die Person Christi gebunden. Christus kennenlernen heißt das Gesetz Christi kennenlernen (Eph 4,20). Die Erfüllung des Gesetzes Christi ist persönliche Nachfolge Christi und bedeutet »würdig wandeln des Herrn« (Kol 1,10).

Die für den Christen geltende sittliche Norm hat Paulus vor allem auf die Christusgemeinschaft gegründet. Der Sinn des Gesetzes Christi ist nach Paulus die Erhaltung, Vertiefung und Vollendung dieser Seinsgemeinschaft mit Christus. Deshalb ist die Christusgemeinschaft für Paulus sowohl Motiv wie Norm allen sittlichen Handelns. Die sittlichen Gebote erscheinen bei Paulus nur als eine notwendige Folge dieser Christusgemeinschaft. Deutlicher Ausdruck dieses Sachverhaltes ist die Tatsache, daß Paulus die Imperative durch die Indikative begründet, indem er die Aufforderung für das Handeln aus der Belehrung über das von Christus im Menschen gewirkte Heil ableitet (Röm 6). Weil das Gesetz Christi Ausdruck der Seinsbezogenheit des Christen auf Christus ist, weil es im Sein des Menschen gründet und nicht von außen an ihn herantritt, deshalb steht der Christ, genau gesprochen, nicht *unter* dem Gesetz, wie der Jude unter dem mosaischen Gesetz stand, sondern er steht im Gesetz (ἔννομος Χριστοῦ). Das in

der Christusgemeinschaft oder, wie Paulus auch sagt, im Geist (πνεῦμα) geschenkte neue Leben ist nicht nur Norm und Motiv, sondern zugleich auch die Kraft des sittlichen Handelns. Es eignet ihm innerlich jene göttliche δύναμις an, die im πνεῦμα gegeben ist – im Unterschied zum γράμμα. So hat das »Gesetz des Geistes« in uns etwas zuwege gebracht, was das Gesetz des Moses nie vollbringen konnte: die Befreiung von dem Gesetz der Sünde und des →Todes. Das Leben im γράμμα steht dem Leben im πνεῦμα gegenüber (Röm 7, 6). Das ist auch gemeint, wenn Paulus Röm 6, 14 sagt: »Ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.« Gnade ist ja auch hier die die Macht der Sünde überwindende göttliche Kraft. So erscheint das Gesetz Christi als eine Forderung, die in das Innere des Menschen eingeht und es umgestaltet. Den Neuen Bund, als dessen bestimmendes Kennzeichen Jeremias angegeben hatte, daß Gott seine Gebote in →Herz und Seele der Menschen legen werde, bezeichnet Paulus als Bund und Gesetz des Geistes (2 Kor 3, 6). Es ist das Gesetz des Geistes, durch dessen Gegenwart die Gottesliebe in die Herzen der Menschen ausgegossen ist (Röm 5, 5). Diese →Liebe Gottes ist das neue Gesetz.

Da das Gesetz Christi sich aus dem neuen Sein des Menschen notwendig ergibt und im Prinzip mit ihm identisch ist, ist es auch nicht wie das atl. Gesetz ein Gesetz der Unfreiheit (Gal 4, 24; 5, 1), sondern der Freiheit (Gal 5, 1.13), das »vollkommene Gesetz der Freiheit«, das »königliche« Gesetz, wie Jakobus formuliert (1, 25; 2, 8). Röm 3, 27 heißt es »Gesetz des Glaubens«, weil, wie die Person und das Werk Christi die Erlösung des Menschen, Inhalt des Glaubens sind, so auch die mit Christus und der Christusgemeinschaft verbundene sittliche Forderung Inhalt des Glaubens ist. Die Funktion des Glaubens als Norm des sittlichen Handelns wird vor allem Röm 12, 3–6 näher dargelegt.

P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus. Münster 1941 (Lit.); P. Bläser, Glaube und Sittlichkeit bei Paulus, in: Vom Wort des Lebens. Festschrift für M. Meinertz. Münster 1951, 114–121; C. H. Dodd, Gospel and Law. Cambridge 1951; G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes – Paulusstudien. München 1952; S. Lyonnet, Liberté chrétienne et loi nouvelle. Paris 1953; H. Ljungmann, Das Gesetz erfüllen. Mt 5, 17ff und 3, 15 untersucht. Lund 1954; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. München 1954; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus. Regensburg [3]1956; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie. Freiburg 1959 ([2]1961); W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. Leipzig 1959; G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen 1960, 54–154; H. Schürmann, »Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst...«, in: BZ 4 (1960), 238–250.

P. Bläser

H. Braun, Das Alte Testament im Neuen Testament, in: ZThK 59 (1962), 16–31; G. Strekker, Der Weg der Gerechtigkeit. Göttingen 1962; G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen [3]1963, 54–154; R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. München 1963; R. Kilian, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes. Bonn 1963; N. Lohfink, Das Hauptgebot. Rom 1963; G. Feucht, Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz. Berlin 1964; J. Hempel, Das Ethos des

Alten Testaments. Berlin [2]1964; E. NIELSEN, Die Zehn Gebote. Kopenhagen 1965; W. RICHTER, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs. München 1966; A. v. DÜLMEN, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus. Stuttgart 1967; K. BERGER, Gesetz, in: SM II (1968), 349–361.

II. Moraltheologisch

Gesetz wird gewöhnlich mit Thomas von Aquin so definiert: »Das Gesetz ist eine Anordnung der Vernunft für das Gemeinwohl, die von dem verkündet ist, der die Sorge für die Gemeinschaft trägt« (S. th. I, II, 90, 4). Damit ist zunächst und im eigentlichen Sinne das menschliche Gesetz gemeint; nur von diesem soll hier die Rede sein.
1. *Der sittliche Charakter des Gesetzes.* Das Gesetz ist nicht ein in sich selbst stehendes Gebilde wie etwa ein sittlicher Wert, sondern ein Relationsbegriff. In der Antike und im Mittelalter bezog man das Gesetz vor allem auf den *ordo*, die →Ordnung. Das Gesetz stellt die Ordnung nach außen hin dar und zieht den, der das Gesetz verwirklicht, in die Ordnung hinein. Seit Beginn der Neuzeit erfüllt ein anderer Höchstwert das Denken der Menschen, die →Freiheit. Das Gesetz schränkt die Freiheit, soweit das notwendig ist, zur Erreichung bestimmter Zwecke ein. Diese doppelte, zwiespältig scheinende Funktion des Gesetzes bedeutet aber nur eine Akzentverschiebung. Tatsächlich offenbart sie den wirklichen Charakter des Gesetzes, seine Mittel- und Mittlerstellung zwischen Ordnung und Freiheit.
Ziel des Gesetzes ist die Verwirklichung der von der Sozialnatur des Menschen geforderten und in ihr grundgelegten Ordnung der Gemeinschaften. Der hier sichtbar werdende sittliche Grundwert, der verwirklicht werden soll, ist die →Gerechtigkeit, welche die →Gemeinschaft aufbaut, indem sie jedem Glied der Gemeinschaft das Seine zuteilt. Die Gerechtigkeit ist der sittliche Inhalt jedes Gesetzes. Im Gesetz wendet sich die Gerechtigkeit an die Freiheit des einzelnen und fordert von ihm die Realisierung der Gemeinschaftsordnung durch Erfüllung der Gerechtigkeit. Allerdings *ist* das Gesetz noch nicht die Gerechtigkeit, es partizipiert an ihr. Jedes Gesetz ist der notwendig immer unzulänglich bleibende Versuch des Menschen, den sittlichen Wert der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Wenn die Gerechtigkeit der Inhalt jeden Gesetzes ist oder auf jeden Fall sein sollte, dann gibt es keine reinen Rechtsgesetze, und die sog. Pönalgesetze, die für den Fall der Übertretung des Gesetzes nur eine Strafe festsetzen, ohne zugleich im →Gewissen verpflichten zu wollen, sind eine Konstruktion. Das *debitum morale*, die sittliche Verpflichtung, gehört zu der dem Gesetz innewohnenden Gerechtigkeit und hängt nicht vom Willen des Gesetzgebers oder der Bedeutung des Gesetzes ab. Zwar versuchen auch die Verteidiger der Pönalgesetze, bei diesen eine Gewissensverpflichtung herauszustellen. Diese besteht nach ihnen aber nicht in der sittlichen Pflicht zur Vornahme oder Unterlassung der gebotenen oder verbotenen Handlung, sondern lediglich zur Annahme der Strafe, falls eine solche nach der Übertretung des

Gesetzes verhängt wird. Damit aber wird die sittliche Verpflichtung vom Gesetz selbst gelöst, da sie ja nicht mehr an sich auf Grund der dem Gesetz innewohnenden Gerechtigkeit gilt, sondern nur für den Fall eintritt, daß das Gesetz verletzt und der Übeltäter gefaßt wird. Dazu kommt, daß keine Gewissenspflicht zur Übernahme einer Strafe bestehen kann, wenn keine sittliche Schuld vorliegt, die ihrerseits nur durch einen Verstoß gegen das *debitum morale* des Gesetzes entsteht.
Wenn der Inhalt jedes Gesetzes die Gerechtigkeit und das Ziel eines Gesetzes die Verwirklichung und der Aufbau einer Gemeinschaftsordnung durch die Gerechtigkeit ist, dann ergeben sich für die Gültigkeit eines Gesetzes bestimmte Voraussetzungen. Negativ: Dem sittlichen Wert der Gerechtigkeit widerspricht grundsätzlich das sittlich Unerlaubte, das daher niemals Gegenstand eines Gesetzes sein kann. Nie kann es Pflicht sein, einem Gesetz zu gehorchen, das sittlich Unerlaubtes befiehlt, und niemand kann sich auf ein derartiges Gesetz berufen, da es in sich selbst ungültig ist. Positiv: Soll ein Gesetz gültig sein und verpflichten können, dann muß es gerecht sein, denn um der Gerechtigkeit willen ist das Gesetz da. Die Gerechtigkeit verlangt, daß ein Gesetz dem Gemeinwohl dient, daß es für eine Gemeinschaft nützlich oder gar notwendig ist. Unnütze und schädliche Gesetze verlieren ihre sittlich verpflichtende Kraft. Gerecht ist ein Gesetz ferner dann, wenn es Rechte und Pflichten nach Billigkeit verteilt und niemandem, weder einem einzelnen noch einer Gruppe, noch einem Stand, ungebührliche Lasten aufbürdet. Schließlich fordert die Gerechtigkeit, daß der Gesetzgeber seine Kompetenzen nicht überschreitet.
Nun kann es geschehen, daß ein Gesetz, welches nach Möglichkeit alle Situationen, die sich ereignen können, zu fassen sucht, dennoch der Buntheit und Vielfalt des konkreten Lebens nicht gerecht wird. So kann auch ein an sich gerechtes Gesetz für einen Einzel- und Sonderfall ungerecht werden. Dieser schwierigen Lage suchen die Ethiker zu begegnen durch die sog. *Epikie.* Wort und Sache stammen aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Der hl. Thomas bezeichnet die Epikie als diejenige Tugend, »die unter Absehen vom Wortlaut des Gesetzes demjenigen folgt, was die Idee der Gerechtigkeit und der gemeinsame Nutzen fordern« (S. th. II, II, 120, 1). Hier tritt der sittliche Charakter des Gesetzes deutlich in Erscheinung, denn die Epikie bedeutet den Appell an die jedem Gesetz innewohnende Gerechtigkeit als dem sittlichen Inhalt und der sittlichen Idee des Gesetzes.
2. *Die religiöse Grundlage des Gesetzes.* Durch die Gerechtigkeit, die sich in jedem Gesetz zu offenbaren und zu verwirklichen trachtet, ragt das sittliche Naturgesetz in alle menschliche Gesetzlichkeit hinein. Das Naturgesetz aber wurzelt im Ewigen Gesetz Gottes (→Naturrecht).
Die Lehre von der *lex aeterna* stammt von Augustinus. Sie ist der Versuch, die aus sich selbst unverbindlichen Gesetze religiös zu verankern. Augustinus greift dabei auf Gedankengut der Antike zurück,

insbesondere auf die Ideenlehre Platons und die Weltvernunft der Stoa. Das Ewige Gesetz ist die Ordnung der Welt, wie sie in →Gott existiert, der die Welt nach seinen Gedanken erschaffen hat, der sie durch seine Allmacht und Weisheit erhält und regiert. Allen irdischen Gesetzen ist also ein ewiges Gesetz vorgegeben, das jene in ihrem Inhalt bestimmt und in ihrer Verbindlichkeit sichert.
Gesetze können nicht willkürlich erlassen werden. Sie stehen im Raum göttlicher Schöpfungsordnung (→Schöpfung) und haben sich in sie einzufügen, sich an ihr zu normieren, sie widerzuspiegeln. Das ist nicht gemeint im Sinne eines blinden Müssens, sondern eines freien Sollens. Wenn der Mensch durch seine Gesetze Recht schafft und Gerechtigkeit verwirklicht und damit seine Gemeinschaften aufbaut, dann ist das kein Gestalten aus dem Leeren heraus, sondern ein schöpferisches, verantwortliches Tun. Der Mensch muß die Schöpfungsgedanken Gottes aufgreifen und sie als lebendige Ideen in seinen Gesetzen zur Geltung bringen. Als hervorragendster Schöpfungsgedanke Gottes ist der →Mensch selbst das verbindliche Leitbild aller positiven Gesetze.
Wie göttliche Schöpfungsordnung ist das Ewige Gesetz auch göttliche Weltregierung. Gott allein ist als der Schöpfer auch der Herr der Welt. Alle irdische Autorität und Gesetzgebungsgewalt ist von Gottes Gnaden, ist an seinen Auftrag gebunden und steht in seinem Dienst. Kein Mensch kann aus eigener Machtvollkommenheit anderen gebieten, denen er als Mensch immer nur nebengeordnet, aber niemals übergeordnet ist. Die Menschen sollen und müssen in ihren Gemeinschaften die Gesetzgebungsbefugnisse ordnen, aber die Verbindlichkeit der Gesetze stammt von Gott, der den Menschen als Gemeinschaftswesen, als *animal sociale*, erschaffen und damit irdische Autorität und Gesetzgebungsgewalt notwendig gemacht und grundgelegt hat.
Weil die Gesetze in ihrem Gehalt und ihrer Verbindlichkeit auf das Ewige Gesetz bezogen sind, fällt auch die Gesetzeserfüllung nicht aus dem Rahmen einer religiösen Ordnung heraus. Im Ewigen Gesetz wird der Wille Gottes sichtbar. Gesetzeserfüllung ist deshalb nicht Dienst an einem unpersönlichen Gesetz und abstrakten Gesetzeskodex, sondern →Gehorsam gegen Gott. Wie alles Sittliche, so steht auch die Gesetzeserfüllung innerhalb der Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch. Das bedeutet nicht, daß in einem Gesetz dem Menschen direkt und unmittelbar Gott und Gottes Wille entgegenträte. Direkt und unmittelbar hat es der Mensch immer mit klugen oder unklugen Gesetzgebern und mehr oder weniger brauchbaren Gesetzen zu tun. Aber die von einem Gesetz ausstrahlende Ordnungskraft und die Verbindlichkeit des Gesetzes sind ohne Bezug auf Gott nicht denkbar.
Wenn die Gesetzeserfüllung über den Dienst am Recht und der Gerechtigkeit hinaus auf die göttliche Schöpfungsordnung und Weltregierung und damit letztlich auf die Person Gottes gerichtet ist,

dann ist für den Christen auch eine Brücke geschlagen zwischen dem Gesetzesgehorsam und der →Nachfolge Christi. Nichts scheint weiter auseinanderzuliegen als die personal bestimmte Hingabe des Jüngers an den Meister und die rein sachlich orientierte Ableistung einer Gesetzesforderung, mag es sich nun um kirchliche oder bürgerliche Gesetze handeln. Aber der geschichtliche Jesus, der zur Nachfolge und Jüngerschaft aufruft, der erhöhte Herr, »das Haupt des Leibes der Kirche« (Kol 1,18), auf den letztlich alle kirchlichen Gesetze bezogen sind, und der ewige Logos, durch den das Naturgesetz, die Trägerin der positiven Gesetze, grundgelegt ist, weil »in ihm alles geschaffen wurde, was im Himmel und auf Erden ist« (Kol 1,15f), sind ein und dieselbe Person (→Jesus Christus). Alles sittliche und religiöse Tun, auch die Gesetzeserfüllung, geht über ihn, den →Mittler, auf →Gott den Vater. Nachfolge Christi und Gesetzesgehorsam sind nicht dasselbe, aber sie stehen nicht gegeneinander, und sie schließen sich nicht aus. Auch die Gesetzeserfüllung ist für den Christen kein unerhebliches Tun, sondern sie kann und soll dem Kommen des →Reiches Gottes dienen.

3. *Der Legalismus* besteht in der Verabsolutierung der Gesetze. Es gibt zwar eine absolut geltende Gerechtigkeit, aber es existieren immer nur mehr oder weniger gute oder schlechte Gesetze. Der Legalismus macht das Gesetz zum Wert an sich und verkennt den Funktionscharakter der Gesetze, d.h. ihre Aufgabe, Recht und Gerechtigkeit zu vermitteln. So bedeutet und bewirkt der Legalismus eine Gefährdung des sittlichen und religiösen Lebens.

Die Rechtsordnung der positiven Gesetze bildet neben der sittlichen Werteordnung ein selbständiges Wertsachgebiet mit eigenen Kategorien. Dennoch sind beide miteinander verbunden, weil die Gerechtigkeit die dem Recht und den Gesetzen innewohnende sittliche Idee und ihr sittlicher Gehalt ist. Das Recht besitzt nur eine relative Selbständigkeit, es wurzelt in der →Sittlichkeit. Das Gesetz gehört beiden Bereichen an, dem des Rechts und der Sittlichkeit. Bei einer Verabsolutierung des Gesetzes durch den Legalismus tritt die Gefahr einer Unterwanderung der Sittlichkeit durch das Gesetz ein. Das selbständig gewordene Gesetz verläßt den ihm zugehörigen Raum der Gerechtigkeit und dehnt sich auf die gesamte Sittlichkeit aus. Sittliche Werte, die ihrer Natur nach nicht legalisierbar und kodifizierbar sind, werden zu Gesetzen gemacht; das Gesetz wird zum Inhalt und zur Form der Sittlichkeit überhaupt. Das bedeutet auf der einen Seite, daß sich die Zahl der Gesetze ständig mehrt und damit eine Abwertung der Gesetze erfolgt, auf der anderen Seite, daß das sittliche Leben immer mehr zu Gesetzesgehorsam und Pflicht wird. Das sittliche Leben wird eingeebnet, es wird eintönig und grau. Der legalistisch gewordene Mensch verliert immer mehr das Gefühl und das Verständnis für die reiche Differenzierung und die Qualitätsunterschiede der sittlichen Werte. Er kennt nur noch den quantitativen Maßstab der

strengeren oder laxeren Gesetzeserfüllung oder des schweren oder geringen Versagens gegenüber dem Gesetz.
Der Legalismus gefährdet aber auch das religiöse Leben, weil das verabsolutierte Gesetz allmählich die Stelle Gottes einnimmt. Aus der Hingabe an Gott wird Gesetzesgehorsam. Das Gesetz zieht alle religiöse Lebenskraft auf sich und verbraucht die religiösen Energien in seinem Dienste. Dazu kommt, daß das verselbständigte Gesetz manipulierbar und verfügbar wird. Der Mensch kann es nutzen und gebrauchen. Es wird zum Mittel der Selbsterlösung, weil der gerechte Gott, so sieht es der Legalist, der genauen Gesetzesbeobachtung Lohn schuldet und der Mensch nicht mehr der →Gnade Gottes ausgeliefert ist. Er braucht sein →Heil nicht mehr von Gott entgegenzunehmen, er hält es in seinen Händen und hat es in eigener Regie.

F. X. Linsenmann, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit, in: Gesammelte Schriften I, München-Kempten 1912, 36–172; D. von Hildebrand, Zeitliches im Lichte des Ewigen. Regensburg 1932, 159–185; J. Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck-Wien 1950; F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts I, Zürich 1953; B. Häring, Das Gesetz Christi. Freiburg 1954, 247 bis 307; J. Mausbach – G. Ermecke, Katholische Moraltheologie I, Münster [8]1954, 108–156; H. von Glasenapp – E. Würthwein – E. Lohse – O. Bauernfeind – E. Wolf – W. Joest – F. Lau, Gesetz, in: RGG II ([3]1958), 1511–1533; J. Scharbert – J. Schmid – P. Bläser – H. Schuster – K. Mörsdorf, Gesetz, in: LThK IV ([2]1960), 815–825.

N. Krautwig

G. Ebeling, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: Wort und Glaube. Tübingen 1960, 255 bis 293; W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. Göttingen [3]1961; K. Rahner, Über den Begriff des »Jus divinum« im katholischen Verständnis, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 249–277; G. Söhngen, Grundfragen einer Rechtstheologie. München 1962; H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie. Göttingen 1962; W. Andersen, Der Gesetzesbegriff in der gegenwärtigen theologischen Diskussion. Überlegungen zu G. Ebeling. München 1963; O. Modalsli, Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. Göttingen 1963; B. Schüller, Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Düsseldorf 1963; H. Welzel, Wahrheit und Grenze des Naturrechts. Bonn 1963; U. Kühn, Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Göttingen 1965; F. Böckle (Hrsg.), Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966; S. Keil, Absolutheit und Relativität der Normen in soziologischer und theologischer Sicht, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 8 (1966), 67–78; B. Schüller, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: Theologie und Philosophie 41 (1966), 481–503; B. Schüller, Gesetz und Freiheit. Düsseldorf 1966; P. Benensen, Naturrecht und geschriebenes Recht, in: Concilium 3 (1967), 375–381; J. Daud, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Köln 1967; J. Gründel, Das Gewissen als »norma normans« und als »norma normata«, in: Grenzfragen des Glaubens, hrsg. v. Ch. Hörgl – F. Rauh. Einsiedeln 1967, 389–422; J. Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Düsseldorf 1967; A. v. Melsen, Naturrecht und Evolution, in: Concilium 3 (1967), 453–458; H. H. Schrey, Jenseits vom Naturrecht und Positivismus, in: Concilium 3 (1967), 382–387; W. Molinski, Gesetz II, in: SM II (1968), 361–369; J. G. Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche. Freiburg 1968.

Gewissen

I. Antike und Bibel II. Theologiegeschichtlich III. Systematisch

Das deutsche Wort Gewissen ist eine Übersetzung des griechischen συνείδησις bzw. lateinischen *conscientia*. In der Bibel des westgotischen Bischofs Wulfila erscheint es als *mitvissei* bzw. *gahugds* (*ga/ge* = mit; *hugjan* = denken, meinen, gesinnt sein). Der St. Gallener Mönch Notker Labeo bringt *gewizzani*, *keuuizin* (mhd. *gewizzen*, niederl. *geweten*). Nach J. und W. Grimm (Deutsches Wörterbuch IV, 1, 3. Leipzig 1911, 6219) ist *gewissen* die verstärkte Form des substantivierten Infinitivs *wissen* als Meinung, Kenntnis oder Wissen von einer Sache. Die romanischen Sprachen und das Englische haben das lateinische *conscientia* (meist als Bewußtsein) übernommen. Alle diese Termini sind vieldeutig und geschichtlich starkem Wandel unterworfen. Heute schillert das Wort in vielen Farben. Der Begriff Gewissen zählt zu den uneinheitlichsten und umstrittensten. Eine Fülle von Phänomenen und eine ganze Skala von Sachverhalten werden damit bezeichnet: Inneres, persönliche Meinung, Kenntnis, Nachdenken, Werturteil, Pflichtbewußtsein, Befehl, subjektives Gefühl, Bewußtsein, ethisches Empfinden, Verantwortung, Bewußtsein, sittliche Richtschnur, Personzentrum, Werteskala, Selbstschau, Ermahner, böses und gutes Gewissen, Schuldgefühl, religiöses Organ, innerer Trieb, Seinsgrund, seelisches Ich, Persönlichkeitskern usw. (Deutsches Wörterbuch IV, 1, 3, 6213–6340; K. F. W. Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon I, Leipzig 1867, 1665–75; F. Dornseiff, Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen. Berlin [5]1959, 487–505).

I. Antike und Bibel

1. *Kulturgeschichtliches.* Aus der Frühgeschichte treten vereinzelt literarische Zeugnisse heraus. Keine alte Kultur (weder Ägypter noch Assyrer, Babylonier, Semiten, Griechen, Römer, Mayas, Inkas, Azteken, Naturvölker) hat einen eigentlichen Fachausdruck für Gewissen (E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe I, Leipzig 1907, 87–89, 103–105). In allen ethischen Systemen und religiösen Sittlichkeitslehren finden sich jedoch Normen, Werteskalen und Unterscheidungen von Gut und Bös. Bestimmte Verhaltensweisen werden empfohlen und gelobt, andere verworfen und verpönt. Es gibt ein Sichgebundenfühlen des Menschen, eine Wahl, ein erfolgreiches Bestehen und Sichbewähren wie ein persönliches Versagen und eine Reflexion darüber. Dies wird in bildhaften Wendungen und Vorstellungen, später in Abstraktionen zum Ausdruck gebracht. Schon in der göttlichen Ordnung des ägyptischen Sonnengottes Ptah um 3000 v. Chr. wird »Leben gegeben dem, der Frieden bringt, und Tod wird gegeben dem, der Schuld trägt« (J. H. Breasted, Die Geburt des Gewissens. Zürich 1950, 54). Ein sehr frühes und häufiges Ersatz-

wort für Gewissen bei Natur- und Kulturvölkern ist →Herz. Bereits in Ägypten wird es verwendet (H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1952, 216.296f; J.H. Breasted, 249).
Wie bei den Semiten überhaupt, so werden auch im AT emotionale Bewegungen mit לֵב (zentraler Sitz des Geisteslebens, Träger und Organ religiös-sittlicher Vorgänge) oder auch mit »Nieren« usw. wiedergegeben. Aus babylonischen Inschriften, Klageliedern und Litaneien klingt deutlich die innere Beunruhigung über unrechtes Tun. Im Islam fehlt ein Wort, die Sache ist vorhanden (I. A. Pearson, Index Islamicus 1906–1955. Cambridge 1958, 99f). Die indische Ethik gründet auf dem Glauben, daß jede Weltordnung zugleich eine sittliche →Ordnung ist. Jede Verletzung der Moral wird bestraft. Die Kenntnis von Gut und Bös fließt aus dem Veda, anderen heiligen Schriften, aus Lehren der Weisen und dem *Gewissen*, dem »unsichtbaren Gott, der in seinem Inneren weilt« (H. von Glasenapp, Die Philosophie der Inder. Stuttgart 1949, 12).
2. Die *Antike* ist gekennzeichnet: a) durch das Fehlen einer Lehre von der συνείδησις bzw. *conscientia* (E. Schwarz, Ethik der Griechen. Stuttgart 1951, 91). Die Worte (besonders als Verbum) kommen nur sporadisch vor und geben Verschiedenstes wie Wahrnehmen, Erfassen, Erkennen, Wissen, Bewußtsein usw. wieder (O. Seel, Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffes im altgriechischen Denken, in: Festschrift für Franz Dornseiff. Leipzig 1953, 291–293; C. A. Pierce, Conscience in the New Testament. London 1955, 21–53, 132–147). Εἴδησις (εἰδέναι) ist ursprünglich Bezeichnung für Sehen und Erkennen (Wahrnehmen) sichtbarer Gegenstände. B. Snell (in: Gn 6 [1930], 24–36) glaubt am Verbum συνειδέναι die Entwicklung des Bewußtseins nachweisen zu können. Συνειδέναι ἑαυτῷ bedeutet einfach »sich bewußt sein«. Συνείδησις ist das prüfende Beurteilen und Ausdenken einer Sache, Einsicht, Verständnis auf religiös-sittlichem Gebiete, Scharfsinn, Urteilskraft, Auffassungsgabe (H. Osborne, Synesis and syneidesis, in: The Classical Review 45 [1931], 8–10). Plotin betrachtet das Gefühl als eine Art Erkenntnis.
b) Wiederholt und in verschiedenen Wendungen finden sich Umschreibungen der mit συνείδησις und *conscientia* bezeichneten Vorgänge bei Griechen und Römern. B. Snell fordert mit Recht, diese auf möglichst breiter Basis zu suchen. Die Griechen messen ja weithin das Moralische am Gefühl des Wohlbefindens und ordnen es in das Ästhetische, den künstlerischen Takt für Maß und Form ein. An eine schlechte Tat denkt man mit Unlust (Orphiker, Sokrates). Neben Personifikationen rächender Gewalten (Erinnyen, Furien, Nemesis) ist an αἰδώς, νόμος, νοῦς, φόβος usw. zu denken. Hesiod, Sophokles, Aischylos, Euripides u. a. kleiden das Schuldgefühl (-bewußtsein) sehr anschaulich ein. In der Stoa spielen λόγος, φύσις, κατόρθωμα, σοφός, αἴσθησις usw. eine große Rolle (J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. München 1933, 187

bis 216; M. Pohlenz, Die Stoa I, Göttingen [2]1959, 31–158; II, Göttingen 1955, 19–84). Seneca (Ep. 41, 1) weiß von einem in uns wohnenden heiligen Geist (»ein Beobachter und Wächter des Guten und Bösen in uns«). Nach Philo von Alexandrien ist das συνειδός von Gott in den Menschen gelegt (L. Cohn – P. Wendland VII, 739; W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Leipzig 1938, 95–105). Charakteristisch ist bei ihm die Koppelung mit ἐλέγχειν (ThW II, 472). Die Popularphilosophie greift diese Gedankengänge auf.

c) Im *lateinischen Sprachraum* liegen die Verhältnisse ähnlich. *Conscientia* usw. verwenden besonders Cicero und Seneca als Wahrnehmung, Wissen, Kenntnis, Kunde, inneres Erfahren, Gesinnung, Wissen um innere Vorgänge, Bewußtsein, Gewissen, Zeuge usw. Der Inhalt verbirgt sich auch hinter *mens*, *pietas*, *gravitas*, *virtus*, *honos*, *pudor*, *probitas*, *timor*, *cognitio*, *doctrina* usw.

3. *Bibel.* a) Im *AT* fehlt ein Fachausdruck für Gewissen. Meist wird die gemeinte Sache mit לֵב (Herz, Inneres) umschrieben. Psychologisch-individualistische Reflexion lag dem Israeliten fern. Das Bundesverhältnis war Richtlinie für das sittliche Handeln (→Bund). Im Vordergrund steht deshalb Jahwes Allwissenheit. Sehr häufig ist das Bild vom Auge Gottes (1 Kg 16, 7; Dn 3, 55; Sir 42, 18; Ps 138). In dieser Jahwe-Schau liegen die Beschreibungen von »schlechtem Gewissen« (Gn 3, 8ff: Adam; 1 Sam 24, 6: David; Ps 51, 5). Die hellenistische συνείδησις erscheint zweimal in Spätschriften (Prd 10, 20 als Inneres und Weish 17, 10 als inneres Zeugnis der Gottlosigkeit).

b) *NT.* Die Evangelisten übernehmen die Ausdrucksweise des Alten Bundes und der Juden. Innere Vorgänge werden vielfach mit »Herz« (καρδία) oder psychologischen Wendungen (vgl. Mk 14, 72: Reue des Petrus; Mt 27, 3.5: Verzweiflung des Judas) umschrieben. Dabei wird die →Sittlichkeit auf eine neue Grundlage gestellt, die in der Folge eine andere Schau bedingte. Jesus rückt vom Legalismus ab und fordert Gesinnungsethik (J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus. Regensburg [3]1956, 114–117; J. Stelzenberger, Lehrbuch der Moraltheologie. Paderborn 1953, 59–61). Entscheidend ist die innere Einstellung (Mk 7, 18–23; →Gesetz I; →Gerechtigkeit I).

Ganz neu dringt der aus der hellenistischen Umwelt entnommene Begriff συνείδησις in das NT ein. Der Ausdruck fehlt noch bei den Synoptikern und im Johannesevangelium (erst Handschriften des 8. Jh enthalten ihn Jo 8, 9). Paulus dagegen verwendet συνείδησις zwanzigmal (1 Kor 4, 4: συνειδέναι), fünfmal der Hebräerbrief, zweimal die Apostelgeschichte, dreimal der erste Petrusbrief.

Inhaltlich ergibt sich dabei folgendes Bild: Im 1. Korintherbrief (8, 7; 8, 10; 8, 12; 10, 25; 10, 27–29) ist das religiös-sittliche Urteilsvermögen oder Wertgefühl beim Essen von Götzenopferfleisch gemeint. »Schwach« ist die συνείδησις der Christen, deren γνῶσις noch »Götzen« annimmt und damit den Genuß von Götzenopferfleisch verbietet, »stark« ist sie bei jenem, dem solches völlig indifferent erscheint.

Freilich darf dabei nichts zerstört werden (→Ärgernis). Gleiches gilt für 2 Kor 4,2 und 5,11; 1 Kor 4,4 ist das gute, 1 Kor 8,7 neben dem Wertgefühl das böse Gewissen genannt; Bewußtheit heißt bereits συνείδησις. Letzteres gilt auch für Röm 9,1, während Röm 13,5 die innere Verpflichtung und Röm 2,15 das funktionelle (moralische) Gewissen gemeint ist.
1 Petr 2,19 ist von Bewußtheit der Gottbezogenheit des Menschen die Rede, 1 Petr 3,21 wie Hebr 9,9; 9,14; 10,2; 10,22; 13,18 und 2 Tim 1,3 vom »Inneren« als Träger des → Kultes und religiös-sittlicher Haltung. Apg 23,1 und 24,16 besagt es die Bewußtheit, 1 Tim 1,5; 1,19; 3,9 und 2 Tim 1,3 wie 1 Petr 3,16 das gute, 1 Tim 4,2 und Tit 1, 15 das böse Gewissen (J. Stelzenberger, Syneidesis im NT. Paderborn 1961, 45ff; C. Spicq, La conscience dans le Nouveau Testament, in: RB 47 [1938], 50–80; C. A. Pierce, Conscience in the New Testament. London 1955, 60–103).

II. Theologiegeschichtlich

1. Die *Kirchenväter (und -schriftsteller)*. Der Offenbarungscharakter der Bibel und die zum Teil religiöse Einkleidung dieser Gedanken in der Antike lassen die überkommenen Wendungen als konform erscheinen. Die Termini fließen zunächst sporadisch, später reichlicher in das beginnende christliche Schrifttum ein, behalten freilich ihre Sinn-Problematik voll bei. Meist gibt nur der Zusammenhang den jeweiligen Inhalt des Wortes frei. Wissenschaftliche Übersetzungen (auch der Bibel) müßten dies berücksichtigen und dürften nicht einfach »Gewissen« setzen.
a) Nach dem Vorbild der Antike bringen viele griechisch und lateinisch schreibende Theologen die Termini als profane *Erkenntnis*, Einsicht, Wissen, Sinn, Meinung, Einstellung, Denkart, Inneres, Bewußtsein, Zeuge, Zeugnis, Wertnorm, Überzeugung, sittliches Wertgefühl (-bewußtsein), innere Verpflichtung, sittlicher Richtpunkt, eingeschriebenes Gesetz (Röm 2, 14f), Erkenntnis von Gut und Bös, natürliches Urteilsvermögen, Rückbesinnung, göttliches Gesetz, Personkern, Geheimes, Stimme Gottes usw. (J. Stelzenberger, Über συνείδησις bei Klemens von Alexandrien, in: Festgabe für Seppelt. München 1953, 27–53; J. Stelzenberger, Conscientia bei Tertullianus, in: Vitae et veritati. Festgabe für Karl Adam. Düsseldorf 1956, 28–43).
b) Auch das eigentliche oder *funktionelle* Gewissen ist oft angeführt. In zahlreichen Bildern, Umschreibungen und Wendungen wird sowohl das nachfolgende gute wie besonders das böse Gewissen (Schuldgefühl) auch in seinen physiologischen Auswirkungen dargestellt. Die Bibel wird dabei reichlich allegorisch verwendet. Die *bona conscientia* äußert sich im vorausgehenden Mahnen und nach positiver Entscheidung in Friede, Ruhe, Trost, Glück usw., ihr Gegenteil als Ankläger, Gerichtshof usw., dann als Stachel, Pein, Wunde, Schlagen, Dorn, Qual, Unruhe, Schmutz, Bren-

nen, Stechen, Bohren, Marter, Nagen, Wurm, Beflecken, Foltern usw.
c) Eine führende Rolle nimmt – wie in anderen, so auch in unserer Frage – *Augustinus* ein. Er vollzieht den Umbruch auf den religiösen Charakter der *conscientia* hin *(coram Deo)*. Ihm ist sie ebenso Inneres als Träger der Gesinnung und Absicht wie dogmatische Christusbezogenheit, ja sogar kirchenpolitische Charakterisierung, dann sittliches Wertgefühl, Wertnorm, funktionelles vorausgehendes oder nachfolgendes (gutes oder böses) Gewissen und Rückbesinnung (J. Stelzenberger, Conscientia bei Augustinus. Paderborn 1959, 26 bis 172).
d) Unverkennbar ist eine *Gabelung* der συνείδησις- bzw. *conscientia*-Theologie bei den Kirchenvätern. Sie geht dahin, daß im griechischen Osten die original-biblischen Bedeutungen (z. B. auch die Verbindung mit πνεῦμα, πίστις) weithin erhalten bleiben, während der lateinische Westen zu moralischer Auslegung neigt (J. Stelzenberger, Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie, in: ThQ 141 [1961], 129–145).
2. *Die Scholastik*. Die Schultheologie des Mittelalters ist durch folgende Züge gekennzeichnet: a) durch das Zurücktreten der ntl. συνείδησις-Begriffe (auch der →Freiheit) und das *Überwiegen der sittlichen Auslegung* mittels der Allegorese. Bevorzugt sind 1 Tim 1,5 (1,19 usw.), der Hebräerbrief, 1 Kor 11,28 und das Hohe Lied, dessen Brautmystik ebenso wie andere biblische Bilder (z. B. Is 66,24) sehr viel verwertet werden (vgl. C. Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge. Paris 1944, 257–288).
b) Die Schultheologie ist entscheidend gekennzeichnet durch eine literarische Gruppe, die teils monographisch, teils eingestreut in andere Zusammenhänge eine *aszetisch-mystische conscientia-Lehre* bietet. Ihr geht es nicht so sehr um theologisch-spekulative oder philosophisch-psychologische Erkenntnisse als um die praktische Verwertbarkeit zur Gestaltung religiösen Lebens. Das NT tritt zurück. Die Auslegung ist wie schon bei Augustinus oft willkürlich. Ausschließliches Ziel ist die Darbietung von Motiven für gottverbundenes Leben (Einigung) und damit verbunden die Beseitigung der Hindernisse, besonders der →Sünde. Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux sind bestimmend. Ihnen folgen Petrus Cellensis, Richard von St. Viktor, Johannes von Rodington, die Trostbücher von Johannes von Dambach und Johannes Nyder, Thomas Hemerken von Kempen u. a.
c) Die *Spekulation* befaßt sich mit dem Unterschied von συντήρησις und *conscientia*, der Etymologie und den Fragen, ob *conscientia* den Intellekt oder den Willen als Träger habe, ob sie Akt, Habitus oder Potenz sei. Eine unsicher überlieferte Stelle aus Hieronymus (In Ez. 1, 1. PL 25, 22: συντήρησις oder συνείδησις?) bildet den Anlaß für sehr viele Erwägungen von Theologen des Mittelalters über συντήρησις (auch συνδήρησις) als *scintilla rationis (conscientiae)* und das Verhält-

nis zur *conscientia*. Stephan Langton greift die Frage auf, ihm folgen Philipp der Kanzler, Alexander von Hales, Richard Fishacre, Bonaventura, Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Walter von Brügge u.a. (R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik. Münster 1941, 11ff; O. Lottin, Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles II, Louvain-Gembloux 1948, 101–349). Συντήρησις wird als Urbewußtsein des Sittengesetzes oder angeborene Gewissensanlage, d.i. als sittliches Wertgefühl und Bindung an ein moralisches Sollen aufgefaßt, dessen biblische Grundlage in Röm 2,14f gesehen wird. Dieser *conscientia speculativa* steht die *conscientia practica* als personales aktuelles Gewissen (funktionelles Erlebnis) gegenüber. Die Fragen werden sehr zentral gesehen und von den verschiedenen Schulen behandelt. Die franziskanische Schule war psychologisch auf der rechten Spur und zeitigte sehr glückliche Ansätze, die bei geradliniger Fortführung der Theologie einen weiten Umweg erspart hätten. In der Spät- und Neuscholastik führt die intellektualistische (thomistische) Richtung. Einen breiten Raum nimmt auch die Frage nach dem »Handeln gegen die Überzeugung« (Röm 14,23: »Alles, was nicht aus πίστις geschieht, ist Sünde«) ein. Petrus Abaelardus (Eth. 13. PL 178, 653) faßt πίστις als *conscientia* im Sinne von subjektivem Wertgefühl. Um diese Thesen entsteht ein teilweise heftiger Streit. Die Bibeltheologie Luthers bahnte den Anschluß an die ntl. συνείδησις an (E. Hirsch, Lutherstudien I, Gütersloh 1954, 11ff; E. Wolf, Gewissen, in: RGG II [[3]1958], 1553ff).

3. Die *Neuzeit* ist gekennzeichnet durch eine starke Auseinandersetzung zwischen beharrender Tradition und revolutionären Vorstößen. Im Zeitalter des Individualismus lösen sich besonders französische, englische und deutsche Philosophen von der überkommenen Theologie.

a) *Französische und englische Philosophie.* M. de Montaigne, R. Descartes, J.-J. Rousseau, F.-M. Voltaire, A. Comte u. a. vertreten neue deistische, naturalistische und positivistische Theorien. N. Malebranche und F. Fénelon de Salignac de la Mothe u.a. ringen um traditionelle Positionen. Der englische Sensualismus und Empirismus brechen umstürzend in Th. Hobbes, J. Locke und D. Hume durch. Gemäßigt sind die Moralphilosophen A. von Shaftesbury, J. Butler, F. Hutcheson, A. Ferguson u.a. Noch J. H. Newman betont sehr das sittliche Gefühl (moral sense). Ch. Darwin und seine Schule (E. Westermarck, P. Rée u.a.) begründen eine Entwicklungstheorie des Gewissens, H. Spencer läßt das sittliche Wertgefühl von gesellschaftlichen Gruppen abhängig sein (L. Brunschvicg, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. 2 Bände, Paris [2]1953).

b) *Die deutsche Philosophie des 17. bis 20. Jh* knüpft zunächst an die Überlieferung an (z.B. G.W. Leibniz und Ch. Wolff). Auch I. Kant faßt Gewissen als »das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen« (Grundlegung zur Metyphysik der Sitten, § 13). Neue Auf-

fassungen bringt der deutsche Idealismus. J. G. Fichte sieht Gewissen als »das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflichten«, für G. W. F. Hegel ist es das absolute Selbst oder der seiner unmittelbar bewußte Geist. Die Romantik (F. von Hardenberg, F. Schlegel, K. W. F. Solger, F. E. D. Schleiermacher) sucht die gefühlsmäßige Verankerung des Gewissens. J. F. Herbart begründet es ästhetisch, A. Schopenhauer, Th. Elsenhans und W. Wundt willentlich, L. Feuerbach materialistisch, R. V. Ihering, L. Oppenheim u. a. soziologisch, Fr. Nietzsche lehnt das Gewissen als Entartung ab, S. Freud betrachtet es als eine Verdrängung der *libido*.
Die Phänomenologie und Psychologie des 20. Jh bestimmen das Gewissen immer stärker als emotionales Erleben, das seinen Schwerpunkt im Gefühl und Gemüt hat. Der Unterschied von sittlichem Werterfassen und funktionellem Gewissen wird deutlich (z. B. bei M. Scheler, D. von Hildebrand, H. G. Stoker, Ph. Lersch). J. H. Newman und S. Kierkegaard versuchen, das Gewissen vor allem als religiöses Phänomen zu begreifen. Sie sehen im Gewissen den Ort, da Gottes autoritativer und unbedingter Wille begegnet und vernommen werden kann und zugleich die den ganzen Menschen und sein Vermögen transzendental und ursprünglich umgreifende in sich selbst konzentrierende Potenz, die den Grundakt der →Religion hervorbringt. Unter dem Anstoß von Kierkegaard begründet vor allem M. Heidegger eine existential-ontologische Interpretation des Gewissens und deutet es als »Ruf der Sorge«, in dem das Dasein selbst »als Gewissen aus dem Grunde des Seins« ruft und wodurch der Angerufene aus der Verfallenheit an das Man zu seinem eigensten Seinkönnen aufgerufen ist (Sein und Zeit, 275; zur kritischen Auseinandersetzung vgl. H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein). Nach K. Jaspers spricht im Gewissen »eine Stimme zu mir, die ich selbst bin« und die als Antwort den existentiellen Entschluß zur Unterscheidung ermöglicht und fordert (Philosophie II, 524–530). Psychologisch bzw. tiefenpsychologisch wird das Gewissen von J. A. Caruso und C. G. Jung gedeutet.
c) *Protestantische Theologen des 17. bis 20. Jh* lehnen sich zunächst an das scholastische Erbgut an (G. Calixt, J. L. Mosheim, I. F. Buddeus, J. A. Cramer, J. F. Reuss u. a.), führen aber dann den lutherisch-reformatorischen Ansatz (Glauben – Gewissen) weiter (→Glaube). Im 19. Jh fällt die starke Anlehnung an die Zeitphilosophie (z. B. A. E. Biedermann) wie auch die Rückkehr zur Bibel (z. B. W. M. L. De Wette, C. F. Stäudlin, E. Güder, R. Hofmann, W. Schmidt) auf. Neuestens greifen E. Brunner, P. Althaus, H. Thielicke u. a. das Problem von verschiedenem Blickfelde her auf.
d) *Die katholische Theologie des 17. bis 20. Jh* folgt der Tradition der Hoch- und Spätscholastik. Dabei erlahmt die Spekulation fast völlig zugunsten der Praxis. Erst in neuester Zeit brechen neue Ansätze auf. Das 17. Jh knüpft an die kanonistischen Beichtsummen (z. B. Summa Astesana) an, die fortgesetzt werden (z. B. von P. G. Antoine und

Prosper Lambertini). Συντήρησις wird Hilfsbegriff von *conscientia*. Erörtert werden besonders *conscientia erronea*, *dubia*, *probabilis* (sog. Moralsysteme). Die kasuistisch-juristische Entwicklung gipfelt in P. Laymann, H. Busenbaum bzw. in Alphonsus de Liguori. Die *Neuscholastik* (ab 1850) greift wieder auf Thomas von Aquin zurück. Diese kirchenamtlich geförderte intellektualistische Richtung vertreten alle Moraltheologen des Jesuitenordens (z. B. A. Lehmkuhl, H. Noldin, A. Vermeersch), des Dominikanerordens (z. B. B. H. Merkelbach, D. M. Prümmer) und die meisten übrigen Moraltheologen (K. Martin, J. Mausbach, O. Schilling u. a.).
e) *Neue Ansätze* bringen die psychologisch geschulten Moraltheologen wie F. X. Linsenmann, I. Klug, F. M. Schindler und Th. Müncker. F. G. Wanker (Christliche Sittenlehre I, Wien [2]1803, 286) bezeichnet das persönliche, sittliche Urteil über eine Handlung erstmals als »die Funktion des Gewissens«. Bei A. Günther klingen Gedanken der Existentialphilosophie an. In der neuen Richtung leben die wertvollen Ansätze der Franziskanerschule wieder auf (→ Franziskanertheologie).

III. Systematisch

Mit Gewissen bezeichnet man heute besonders drei Gruppen von völlig verschiedenen Inhalten.
1. Wie die vorausgehende geschichtliche Übersicht ergibt, ist der Terminus Gewissen geschichtlich so differenziert, der historische Wandel des Wortes so groß, die Streuung des philosophischen Modeausdruckes so weit, daß von einem einheitlichen Begriff keine Rede sein kann. Es herrscht eine fast babylonische Sprachverwirrung. Der Bogen, der sich von Wahrnehmung, Erkennen und Wissen über Inneres, Pflichtbewußtsein, Verantwortung, sittliches Empfinden bis zu Ichgrund, geistig-personalem Selbst spannt, ist so groß, daß man ohne nähere Bestimmung das Wort im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht verwenden kann.
2. *Wertgefühl* (-bewußtsein). Vielfach meint man mit Gewissen das subjektive Empfinden oder Bewußtsein sittlicher Werte und der Bindung an diese. Die → Scholastik hatte dafür den Terminus συντήρησις; teilweise verstand man allerdings darunter auch allgemeine Normen. Die συντήρησις wurde meist (Thomisten) dem Verstand (Intellekt) zugewiesen; nach der Franziskanerschule, heutiger Phänomenologie und Psychologie ist ihre Basis das *Gemüt*. Im Interesse wissenschaftlicher Erkenntnis und klarer Begriffe sollte angestrebt werden, diesen Sachverhalt mit Wertgefühl oder Wertbewußtsein zu bezeichnen. Dieses ist Voraussetzung und Grundlage des eigentlichen Gewissensentscheides. Wo es Gut und Bös nicht gibt (wie bei Kindern und bei moral insanity), ist eine Gewissensfunktion nicht möglich.
3. *Gewissen im eigentlichen Sinne* ist die aktuelle Funktion der persönlichen sittlichen → Entscheidung. Man sollte das Wort nur für diesen Begriff verwenden. Das Gewissen regt sich beim Bewußtwer-

den, im Tun oder Lassen einer sittlichen Bindung nicht entsprechen zu wollen oder nicht entsprochen zu haben. Der ganze Mensch wird davon erfaßt. Die aktuelle Funktion hat zwei Formen:

a) Das *vorangehende* Gewissen, das sich vor Ausführung einer Tat meldet, indem es gebieterisch das sittliche Sollen vorstellt, zur Werttreue aufruft, vor Gefährdung der →Person durch Pflichtverletzung warnt, den möglichen Abfall als beschämend fühlen läßt, dringend mahnt, den personalen Wert zu wählen.

b) Das *nachfolgende* Gewissen, das entweder als »gutes Gewissen« die getroffene Wahl billigt oder lobt und die richtige Entscheidung mit einem beglückenden Erleben begleitet oder als böses oder schlechtes Gewissen die im Verstoß gegen die subjektive Werteskala liegende Verletzung eines inneren Wesensgesetzes und verfehlte Sinnverwirklichung der Welt aufdeckt, die Entscheidung mißbilligt und tadelt, Vorwürfe erhebt, anklagt und ein starkes Gefühl des Mißbehagens, der Schuld und des Erleidens auslöst. Mit Recht spricht man von Wurm, Biß, Folter, Dorn, Stachel, Qual, Reue, Schlag usw. des Gewissens. Gewöhnlich ist das emotionale Erleben des »bösen« Gewissens stärker als das des »guten« (→das Böse).

4. Besonders dringend ist die *Richtigstellung* überkommener (speziell scholastischer) Begriffe:

a) Schon *conscientia christiana* (*humana*, *omnium* usw.) kann niemals funktionelles Gewissen besagen, sondern die Erkenntnis oder auch das sittliche Urteil aller Christen oder Menschen oder die Reaktion auf das sittliche oder unsittliche Benehmen anderer Personen (Bewunderung, Mißbilligung, Entrüstung). Es gibt kein »Weltgewissen« und kein »christliches Gewissen«, sondern nur ein entsprechendes Wertgefühl.

b) *Conscientia dubia* ist Unsicherheit des Werturteils. Ein zweifelndes Gewissen gibt es nicht.

c) *Conscientia erronea* ist eine falsche subjektive Wertschau, d. h. ein (objektiv) unrichtiger Eintrag in die persönliche Wertetafel. Da das personale Wertgefühl den Ausschlag beim sittlichen Handeln gibt, bindet auch eine irrige Wertnahme.

d) *Conscientia scrupulosa* ist entweder krankhafte Unsicherheit im sittlichen Wertgefühl, Mangel an Entschlußkraft bei der Wahl oder Unsicherheit bezüglich der Gültigkeit einer Verpflichtung oder einer Erfüllung.

e) *Conscientia tenera* und *conscientia laxa* bezeichnen das Feingefühl bzw. Abgestumpftheit gegenüber sittlichen Werten. Neben ausgesprochenem Zartempfinden gibt es eine erschreckende Kälte für ethische Forderungen und Verpflichtungen.

f) *Gewissenlosigkeit* kann nicht das Fehlen der Gewissensanlage bedeuten (die in jedem normalen Menschen vorhanden ist), sondern nur den Mangel an Wertgefühl gegenüber überindividuellen Werten und ihrer Verbindlichkeit.

g) *Gewissenhaftigkeit* besagt ausgeprägtes und hochentwickeltes sitt-

liches Wertgefühl oder starke Empfindung für die personale Verpflichtung der subjektiv als gültig angesehenen Richtpunkte.
h) Da das Wertgefühl variablen Gegebenheiten (wie Einflüssen der →Erziehung und sozialen Umgebung, Zartsinn, Intelligenz, Alter, Körperverfassung, rassischen und völkischen Komponenten usw.) unterworfen ist, kann es *nicht* einfachhin als »Stimme Gottes« bezeichnet werden.

H. G. STOKER, Das Gewissen. Bonn 1925; L. BRUNSCHWICG, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. 2 Bände. Paris [2]1953; TH. MÜNCKER, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf [4]1953; J. STELZENBERGER, Lehrbuch der Moraltheologie. Paderborn 1953, 89–99; M. HOLLENBACH, Sein und Gewissen. Baden-Baden 1954; C. A. PIERCE, Conscience in the New Testament. London 1955; PH. LERSCH, Aufbau der Person. München [7]1956; H. HÄFNER, Schulderleben und Gewissen. Stuttgart 1956; E. WOLF, Gewissen, in: RGG II ([3]1958), 1550–1557; E. SCHICK – R. HOFMANN – H. HÄFNER, Gewissen, in: LThK III ([2]1959), 859–867; J. STELZENBERGER, Conscientia bei Augustinus. Paderborn 1959; B. HÄRING, Das Gesetz Christi. Freiburg [6]1961; J. STELZENBERGER, Syneidesis im Neuen Testament. Paderborn 1961.

J. Stelzenberger

J. STELZENBERGER, Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Paderborn 1963; PH. DELEHAYE, La conscience morale du Chrétien. Tournai 1964; E. SPENGLER, Das Gewissen bei Freud und Jung. Zürich 1964; J. GRÜNDEL, Das Gewissen als »norma normans« und als »norma normata«, in: Grenzfragen des Glaubens, hrsg. von Ch. Hörgl – F. Rauh. Einsiedeln 1967, 389–422 (Lit.); H. HÄFNER, Das Gewissen in tiefenpsychologischer Sicht, in: ebd. 113–151 (Lit.); R. HOFMANN, Gewissen, in: SM II (1968), 379–386; J. SCHULTE, Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach J. H. Newman, in: Newman-Studien, hrsg. von H. Fries – W. Becker, VII. Nürnberg 1968, 127–246; H. E. HENGSTENBERG, Persönliches Gewissen und kirchliches Lehramt, in: Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, hrsg. von P. Neuenzeit. München 1969, 187–208.

GLAUBE

I. Biblisch II. Theologiegeschichtlich III. Dogmatisch

I. Biblisch

1. *AT.* a) *Allgemein.* Die Glaubenshaltung des atl. Menschen findet sprachlich keinen homogenen Ausdruck. Was das NT am AT als Glaube bezeichnet, trifft dort auf keinen begrifflich eindeutig formulierten Sachverhalt. →Israel begründet seine Existenz im Jahwe-Bund. Der glaubende Mensch ist Glied der durch den →Bund erstellten Gemeinschaft, der Glaube zeigt primär kollektive Struktur. Zur Beschreibung der »Glaube« genannten Haltung dienen Ableitungen der Stämme אמן (sich halten an; die Relation des Bundes anerkennen), בטח (seine Sicherheit gründen auf ...; vertrauend hoffen) und חסה (Zuflucht suchen, sich bergen). Der Glaube Israels bildet sich im Zusammenhang mit dem Bundesgedanken an den negativen (→Gericht) und positiven (→Verheißung) Theophanien Jahwes heraus, also an geschichtlichen Erfahrungen. Glaube ist so die besondere Existenzform des an Gott gebundenen Menschen (Weiser), das Amen-Sagen zu Gott

(Weiser), die geistige Gesamthaltung, die für das individuelle Gottesverhältnis schlechthin bestimmend war (Eichrodt), das Beharrungsverhältnis des Menschen zu einer unsichtbaren und sich doch zu sehen gebenden, einer verborgenen, aber sich offenbarenden Führung, das seine Kraft aus dem lebenden Gedächtnis der Generationen an die großen Führungen der Urzeit zieht (Buber).
b) *Die geschichtliche Gestalt des Glaubens*. Zentrales →Bekenntnis des atl. Glaubens ist die Formel »Jahwe der Gott Israels« (Ri 5; Jos 24, 1–28; 2 Kg 23, 3), die sich bis zum Bundesschluß am Sinai zurückverfolgen läßt. Aber auch der Glaube Abrahams ist keine Projektion eines späteren, prophetischen Ideals in die Frühzeit, sondern echter Anfang, der die authentischen Elemente des atl. Glaubens zeigt: das führende Mitgehen des Gottes, die gehorsame Bereitschaft des Volkes, die eifernde Forderung der Entscheidung in der Korrelation von Führung und Hingabe, von →Offenbarung und →Entscheidung. Der Weg des atl. Glaubens führt vom Gott der Biographie Abrahams zum Gott der Geschichte, seit es mit dem Auszug aus Ägypten ein »Volk« als Partner gibt (das sich als »Volk« erst im Glauben konstituiert). Der Weg Israels nach Kanaan, ein Weg der Führung durch Wüsten und Fährnisse, ist der Weg des Glaubens. Prägnantesten Ausdruck fand der atl. Glaube bei den →Propheten, besonders Is 7, 9 (vgl. 2 Chr 20, 20): Glaube und Existenz sind identisch. Hab 2, 4: Der Glaubende ist jener Mensch, der die Wahrheit Gottes irdisch darstellt (Buber).
c) *Ausprägungen des Glaubens*. Glaube als Antwort auf den geschichtlich handelnden Gott zeigt situationsbedingte Ausprägungen. Der Mensch antwortet auf Gottes Forderung mit →Gehorsam und Anerkennung (Dt 9, 23; Ps 119, 66), auf Verheißungen mit Vertrauen (Gn 15, 6; Nm 20, 12; Jr 39, 18; Mich 7, 5; Soph 3, 2; Ps 78, 22), auf Treue mit Treue (Is 26, 2f; Am 2, 22). Glaube bedeutet Gott restlos ernst nehmen (Ex 14, 31; 19, 9; Nm 14, 11; Dt 1, 32), sich in ihm bergen (Pss 57, 2; 91, 4; 25, 20; 16, 1; 7, 2), auf ihn hoffen (Jr 8, 15; Is 69, 9.11; Ps 119, 81). In der Spätzeit mischen sich nationale Elemente ein (vgl. Jdt 16, 2–21; Tob 13, 1–23), ebenso die starke Betonung des Gesetzes (vgl. 4 Esr 7, 24; 9, 7; 13, 23; 4 Makk 5, 25; 7, 5; Weish 12, 2).
2. *NT*. a) *Allgemein*. Das Grundverhältnis des Menschen zu Gott, der sich geschichtlich offenbart hat, heißt (wie im AT) Glaube, aber die verschiedenen Komponenten dieses Verhaltens werden einheitlicher und bewußter als im AT »Glaube« (πίστις) genannt. Das Wort πίστις hat eine beachtliche Spannungsbreite: Es bedeutet im Vorfeld das Fürwahrhalten eschatologischer Worte (Mk 13, 21), Wunderglauben (Mk 2, 5 par.; Mk 5, 34) und Gehorsam gegenüber der Täuferpredigt (Mt 21, 32; Mk 11, 30ff). Glaube bezieht sich auf das Wort der Schrift (Jo 2, 22), auf →Gesetz und Propheten (Apg 24, 14; Lk 24, 25; Apg 26, 27), auf Moses und seine Schriften (Jo 5, 46f), auf die Worte Jesu (Jo 2, 22; 8, 45f) und inhaltlich auf den vorsehenden und

fürsorgenden Gott (Mt 6,25ff), was Hebr 11,6 als heilsnotwendiges Minimum angegeben ist.

b) *Spezifisch christlich. Glaube als Heilsakt.* Während das AT Glaube als Gesamtbezug zu einem geschichtlich wirkenden Gott fordert, bildet sich im NT eine spezifische Form heraus. Glaube bedeutet primär die Annahme der Botschaft von der einmaligen Heilstat Gottes in Christus und die Unterwerfung unter den dekretierten Heilsweg. Die Heilstat Gottes bezieht sich nicht auf die Geschichte eines Volkes, sondern auf die Tat eines einzelnen, die Inhalt der →Verkündigung und Gegenstand des Heilsglaubens ist (Jo 20,31; 1 Kor 2,4f; 15,11; Röm 10,14ff; 1 Kor 1,21; Eph 1,13; Apg 8,12; 1 Jo 4,16; 1 Thess 4, 14 u. a.). Der Akzent liegt nicht auf Treue und Beharren, sondern auf der Wende in der Bekehrung, nicht in der Kontinuität des Volkes, sondern in der Entscheidung des einzelnen. Diesem Akt wird schicksalhafte Konsequenz zugeschrieben, mit ihm wird das geschichtlich reale, aber verborgene →Heil (Sündenvergebung; →Rechtfertigung; →Leben) ergriffen.

Glaube als Akt, Inhalt und Norm. Zunächst bedeutet πίστις den Akt *(fides qua)*, in dem die Bekehrung vollzogen und das Heil ergriffen wird (1 Thess 1,8f; Röm 4,24; Gal 2,16; Apg 14,23; 20,21; Röm 14,1 u. a.). Mit dem gleichen Wort wird auch der Gegenstand des Glaubens *(fides quae)* bezeichnet (Röm 10,8; 3,27; Gal 1,23; Apg 6,7), seine lehrmäßige Formulierung (1 Tim 4,6; Tit 1,13), die Einheit des Inhaltes (Eph 4,5; Tit 1,4), seine Normativität (Röm 3,27).

Betätigungsarten des Glaubens. Zu der spezifisch ntl. Form des Glaubens als Annahme des Kerygmas treten atl. Züge des lebendigen Gottesverhältnisses: Vertrauen und Hoffnung (Hebr 11,9–11; 11, 13–17; Röm 4,17–20; 1 Petr 1,5–9), Treue und Gehorsam (2 Tim 4,7; 1 Petr 5,9; Apk 2,13; Apg 6,7; Röm 1,5; Gal 5,6f; 1 Tim 2, 15). Das Moment des Vertrauens und der →Hoffnung zeigt insofern eine andere Struktur als im AT, als es sich nicht auf neue, zukünftige Taten Gottes bezieht, sondern darauf, daß die Vollgestalt des in Christus gewirkten Heiles in Erscheinung trete. Insofern bedarf der Glaube der →Geduld (Apk 13,10), der Langmut (Hebr 6,12), des Wartens (Hebr 11) und der Bewährung (Jak 1,3; 1 Petr 1,7), die sich in Reden (2 Kor 4,13) und Tun (Röm 14,23; Jak 2,22) auswirken.

Die Christen als die Glaubenden. Der Glaube wird als so spezifisch christlich angesehen, daß er absolut gebraucht werden konnte: Die Glaubenden sind die Christen (2 Thess 1,10), der Glaube ist das Christentum (1 Tim 4,1.6), der gemeinsame Glaube ist christliches Kennzeichen (Tit 1,4).

c) *Die Herausbildung dieses Glaubens.* Die spezifisch christliche Form des Glaubens als Annahme des Kerygmas konnte sich erst nach der →Auferstehung Jesu herausbilden. Zunächst richtet sich der Glaube auf Gott selbst (Mk 11,22) oder auf Jesus, insofern sich in ihm die Macht Gottes manifestiert (Mt 12,28 par.). Jesus fordert zunächst nicht zum Glauben an seine Person auf, sondern zur Annahme seiner

Botschaft (Mt 13); sein Wirken soll aber als messianisches erkannt werden (vgl. Mt 11, 2–6; Mk 6, 6; 8, 27ff). Die →Nachfolge der Jünger setzt diesen Glauben voraus und verlangt das Bekenntnis (Lk 12, 8 par.). Nach dem Tode Jesu wird seine Botschaft weiterverkündigt. Im Osterglauben erscheint jedoch alles in einem anderen Licht, insofern einerseits ein neues Verständnis der Botschaft Jesu und seines Weges gegeben ist und andererseits das Geheimnis seines Gekommenseins, seines Erlösungstodes und seiner Auferstehung als entscheidendes Ereignis gewertet wird. Er wird aus dem Träger der Botschaft zum Inhalt der Botschaft, aus dem Verkündiger zum Verkündigten. Zum Glauben an das →»Evangelium« (Mk 1, 15) tritt ein expliziter christologischer Inhalt. Während die frühe Gestalt des ntl. Glaubens dieselben Elemente wie der prophetische Glaube zeigt (→Reich Gottes; →Umkehr; Vertrauen; vgl. Mk 1, 15 mit Is 6–8), übernimmt nach Ostern der Glaube, was Gott in Christus getan hat: Jesus wird als Kyrios Christus bekannt.

d) *Der Glaube in der theologischen Reflexion des NT.* α) *Paulus.* Der paulinische Glaubensbegriff zeigt die ganze Spannungsbreite und Dynamik des Glaubens. Glaube bezeichnet das Gläubigwerden (1 Thess 1, 8; Röm 10, 14), das Gläubigsein (1 Kor 2, 5; Röm 14, 1; 2 Thess 1, 10), das Wachsen im Glauben (2 Kor 10, 15) und die Fülle des Glaubens (Röm 4, 21). Sofern Gott der Wirkende ist, richtet sich der Glaube letztlich auf ihn, unter Preisgabe anderer Heilsmächte und Idole (1 Thess 1, 9), aber in ausdrücklichem Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes (1 Thess 1, 10). Der Gegenstand des Glaubens ist das Leiden, der Tod und die Auferstehung Jesu (1 Kor 15, 1ff; 1 Thess 1, 9f; Röm 10, 4; Kol 2, 12; Eph 1, 20; Gal 1, 1; Röm 4, 25 u. a.). Glaube ist ein Sich-Verlassen auf das heilsbedeutsame Handeln Gottes in Christus (Röm 5, 2.8).

Glaube, Heil und →Gerechtigkeit. Für das mit Christus anhebende Heil gilt die neue Ordnung des Glaubens (Röm 3, 27). Die Gerechtsprechung des Menschen (→Rechtfertigung) geschieht durch den Christusglauben (Röm 3, 22; Gal 2, 16), Glaube ist das primordiale Element des Heiles (Röm 10, 9; 2 Thess 2, 13; Eph 2, 8; Hebr 11, 6) und steht als Heilsweg allen Menschen offen (Gal 2, 15ff; Röm 3, 21–31; 10, 3–10); er ermöglicht die neue Existenz in Christus (Gal 6, 15; 2 Kor 2, 17). Abrahams Glaube hatte denselben Effekt wie der unsere (Röm 4, 23ff), denn er hatte denselben Gegenstand (Röm 4, 17; 4, 24). Nach Paulus trifft das Wort vom lebendigen und lebendigmachenden Gott, der seine Macht erwiesen hat, indem er Jesus erweckte, auf die Situation des dem Tode verfallenen Menschen.

Der Glaube, das →Wort und die →Gnade. Der Glaube kommt vom Hören des Wortes (Röm 10, 14–21), verwirklicht sich in der Annahme des Wortes (1 Kor 15, 1f; 1 Thess 1, 8), ist aber vom Geist Gottes getragen (1 Thess 1, 4f; 1 Kor 2, 4f), der das Wort begleitet (Röm 8, 9–11; vgl. Eph 3, 16; 1 Thess 1, 5; Röm 15, 19). Der Glaube hat den Charakter einer Tat, aber der Mensch ist von sich aus nicht zu ihr

fähig (Phil 1,29; Eph 2,4ff). Die nach →Prädestination klingenden Formulierungen akzentuieren die den Glauben ermöglichende Gnade (Röm 8,29; 9,6ff). Da der Glaube im Wort gründet, schließt er die Schau aus (2 Kor 5,7), nicht aber die fortschreitende Erkenntnis (1 Kor 8,1; 2 Kor 11,6; Röm 11,25; 1 Kor 2,10–16).

Wissen und Wollen im Glauben. Die Annahme der Glaubensbotschaft geschieht im Gehorsam (Röm 10,16; 16,26; 1,5; 2 Kor 9,13; 10, 5; 2 Thess 1,8), d. h. im Verzicht auf eigenen Willen und eigene Weisheit bei völliger Unterwerfung unter die von Gott verfügte Heilsordnung (vgl. Röm 6,8; 10,9f). Dieser starken Betonung des sich selbst aufgebenden Willens (vgl. Paulus, »Sklave« des Herrn) entspricht die objektive Orientierung am Wissen im Glauben (Röm 10,17; 6,8f; 2 Kor 4,13f) und am Bekennen dieses Wissens (Röm 10,9). Das Wissen bezieht sich zunächst auf den Inhalt der Botschaft (Röm 6, 8f; 2 Kor 4,13f), ist aber auch ein Wissen um die neue Situation vor Gott und so eigentliches Selbstverständnis des Menschen (Röm 5,3; 14,14; 2 Kor 1,7; Phil 1,19). Glauben heißt deshalb gleichermaßen Gott erkennen (Gal 4,9), die →Wahrheit erkennen (1 Tim 2,4; Hebr 10,26), der Wahrheit gehorchen (1 Petr 1,11).

Glaube, Hoffnung und Vertrauen. Glaube ist Hoffnung auf Heil und Leben (Röm 6,8; Gal 5,5). Die Glaubenden sind die Geretteten (1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15), aber auf Hoffnung hin (Röm 8,24f; 4,18). Da der Glaube nicht unverlierbar ist, verbindet sich mit der Hoffnung die Furcht (Röm 11,20ff; Phil 3,13f); da Gott treu ist, spricht sich der Glaube im Vertrauen aus (1 Thess 1,8ff; Gal 3,6; 2 Kor 1,9; Röm 3,25; 4,17–25). Diese Momente sind im Glauben enthalten, da er sich sowohl auf ein verborgenes wie auf ein zukünftiges Heil richtet (vgl. Hebr 11,1).

Glaube und Werke. In paulinischer Terminologie bedeutet der Glaube als Gegensatz zu den Werken den radikalen Verzicht auf den Heilsweg und Heilswert der Werke (Röm 4,14) und damit auf das Rühmen (Röm 3,27; 4,2ff; 1 Kor 1,29; Phil 3,3–10) und auf immanente Weisheit (1 Kor 1,17–2,16): Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben allein, ohne des Gesetzes Werke (Röm 3,28). Auch der Glaube selbst ist kein Werk, sondern »die Weise zu leben für den, der mit Christus gekreuzigt ist, der gar nicht mehr als ein Ich lebt, sondern in dem Christus lebt« (Bultmann; vgl. Gal 2,19f). Trotzdem ist der Glaube kein isolierter Akt; er bestimmt das sittliche Leben des Menschen. Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (Röm 14,23; Gal 2,20; 5,6). Wer im Glauben steht (Röm 11,20ff), steht im Herrn (1 Thess 3,8; Phil 4,1; vgl. 2 Kor 13,5 mit Röm 8,9 und 2 Kor 5,17). Aus dieser neuen Existenz erwächst imperativisch das Sollen (Gal 5, 25; vgl. 1 Kor 13,2). So wendet sich auch der Jakobusbrief in gegenüber Paulus veränderter Fragestellung (nicht Heilswert der Gesetzeswerke, sondern Notwendigkeit der sittlichen Tat aus dem Glauben) gegen einen Glauben, der nur theoretisches Fürwahrhalten wäre (2,14–26).

β) *Johannes.* Bei Johannes tritt der Glaube als das »Werk Gottes« (6, 28) an die Stelle der jüdischen »Werke«. Der Glaube führt in das →Licht (3, 20; 1 Jo 1, 5; 2, 8) und zum Leben (5, 40; 6, 40; 20, 29), d. h. in das Reich Gottes. Johannes schreibt sein Evangelium, um zum Glauben zu führen (19, 35; 20, 31). Der Glaube ist Gegenstand einer Seligpreisung (20, 29). Äquivalente sind: Jesus, sein →Zeugnis, sein Wort »annehmen«, zu ihm »kommen«, ihn »hören«, ihm »folgen«, bei ihm »bleiben« (vgl. 6, 35; 10, 26–30). Auch hier ist der Glaube der primordiale Weg zum Heil. Der konkrete und aktive Charakter dieses Weges wird dadurch akzentuiert, daß Johannes statt des Substantivs πίστις nahezu ausschließlich die Verbalformen von πιστεύειν verwendet. Glaube bezeichnet, zusammen mit seinen Äquivalenten, verschiedene Intensitätsgrade: den »Glauben« des Volkes (2, 23ff), den anfänglichen Glauben der Jünger (1, 50; 2, 11), die Vollgestalt des Glaubens (20, 31).
Das Wesen des Glaubens als Heilsakt. Auch der johanneische Glaube bezieht sich auf das in Jesus manifestierte Mysterium des Heiles, wobei glauben »an« und »jemandem« glauben koinzidieren (vgl. 8, 30f): darin drückt sich die Einheit des verkündigenden mit dem verkündigten Jesus aus. Das Heil ist an die Person Jesu gebunden. Der Glaube ist personaler Glaube »an ihn«, an seinen Namen (2, 11; 3, 16; 6, 31; 7, 13): »Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin ...« (8, 24). In der Betonung des Menschen Jesus als Heilbringer zeigt sich ein antignostischer Zug (vgl. 1 Jo 4, 2; 5, 1–12).
Glauben und Erkennen. Glauben und Erkennen sind eins (vgl. 6, 47 mit 17, 3; 7, 17), wobei der Glaube dem Erkennen zeitlich vorgeordnet (6, 69; 8, 31f; 10, 38) oder nachgeordnet sein kann (16, 30; 17, 8). Glaube an die Person des Logos, der die Fülle der Gnade und Wahrheit darstellt (1, 14–16), ist Enthüllung eines Mysteriums, Offenbarung der Herrlichkeit, deshalb Übergang aus der Immanenz in die Transzendenz: Sehen, hören, erkennen, ins Licht kommen – das alles ist eins und bedeutet die Anteilnahme am ewigen Leben. Nicht verschiedene Alternativen des Heilsweges stehen zur Debatte, sondern der Glaube als Lebensprinzip für die Kinder des Lichts. Wer den Sohn sieht, sieht den Vater (12, 45; 14, 9). Dieses Sehen ist kein theoretisches Erkennen, sondern ein Übersiedeln aus dem Todes- in den Lebensbereich (5, 24; vgl. 1 Jo 3, 14), denn es ist eine Begegnung der Liebe (14, 23). Trotz seines kognitiven Charakters ergreift aber der Glaube eine verborgene Wirklichkeit (1, 18) und steht in der Erwartung (6, 54).
Zeugnis und Zeichen. Der Grund für das Hell-Dunkel des Glaubens liegt in seinem Zeugnischarakter. Das primäre Zeugnis ist das Eintreten des Vaters für seinen »Gesandten« (5, 37; 6, 27; 8, 18), wie auch der Sohn für den Vater Zeugnis ablegt (18, 37; 8, 40), sei es im Wort (14, 24; 17, 6), sei es in Zeichen und Werken. Das Tun Christi hat für den werdenden Glauben Zeichencharakter und hinführenden Wert, für den verstehenden Glauben ist es ein »Werk«, das die Präsenz des

Vaters im Tun des Sohnes anzeigt (14,10; 4,34; 5,36). Daran anknüpfend betont Johannes das Zeugnis der Glaubenszeugen, die Garantie leisten, daß der Glaube möglich und notwendig ist (19,35; 1 Jo 1,1; 4,14).

Die Gnade des Glaubens. Der Vater »gibt« dem Sohn die Glaubenden (6,39; 10,29; 17,9–26); niemand kommt zum Sohn, es sei denn, er habe diese »Gabe« vom Vater (6,35) und der Vater ziehe ihn (6,41ff). Dem Wirken des »Geistes der Wahrheit« (16,8ff; 14,17; 14,26; 16,13) entsprechen subjektive Bedingungen negativer (8,44f; 10,25; 8,54; 15,21; 6,27) und positiver Art (18,37; 3,29; 8,31). Glaube ist kein Akt weltlichen Handelns, der aus immanenten Motivationen entspränge, sondern als Gabe Gottes ein in Gott gründendes Geschehen (6,37.44.65). Trotzdem sind Glaube und Unglaube nicht reines Verhängnis, sondern eine Entscheidung des zwischen Licht und Finsternis stehenden Menschen (5,24; 16,20–33).

II. Theologiegeschichtlich

1. *Vor Augustinus.* Im Anschluß an die Schriften des NT und der Apostolischen Väter wird an der fundamentalen Heilsbedeutung des Glaubens festgehalten. Die theologische Reflexion richtet sich nicht auf die Struktur des Glaubensaktes, sondern auf die Botschaft des Glaubens und ihre Quellen. Dieser Glaube ist in der Glaubensregel festgelegt (*fides in regula posita est*, Tertullian, De Praescript. Haer. 13f. PL 2, 26) und überliefert (*si christianus es, crede quod traditum est*, Tertullian, De Carn. Christi 2. PL 2,755) und wird exponiert (vgl. Ambrosius, De Fide; Gregor von Nyssa, De Fide ad Simpl.; Cyrill von Alexandrien, De Recta Fide). Im Glauben wird die »wahre Lehre«, die »wahre Philosophie« ergriffen. Dieser Vorgang vollzieht sich in Stufen: Das gehorsame Annehmen heiliger Überlieferungen ist als πίστις Voraussetzung zum Heil. Aber die πίστις muß zur γνῶσις werden, der Gehorsam zum geistlichen Verstehen und zur Vollkommenheit der wahren Philosophie. Glaube als erste Orientierung zum Heil ist πρόληψις dessen, was in einer vollkommeneren Stufe (γνῶσις und *visio beatifica*) besser begriffen wird (Klemens und Origenes). Die Glaubenserkenntnis führt in mystischer Erleuchtung zur Einheit mit Gott; der Glaube gibt die verlorene Kontemplationskraft zurück. Für diesen Glauben werden die subjektiven Qualitäten stark betont: Disposition der Seele, Gehorsam, Vernünftigkeit. Als Argument dient besonders die Prophetie (Verheißung – Erfüllung), während Wundern und →Zeichen geringere Beweiskraft beigemessen wird, da sie von heidnischen Wundern kaum unterschieden werden konnten.

2. *Augustinus.* Zwar nimmt Augustinus die Unterscheidung in *fides quae* und *fides qua creditur* vor (De Trin. 13,2. PL 42,1017) und bringt eine Fülle psychologischer Beobachtungen, aber er leistet noch keine psychologische und spekulative Analyse des Glaubensaktes. Sein Glaubensbegriff ist an seine persönliche Erfahrung gebunden und ent-

wickelt sich mit seiner Gnadenlehre gegen Pelagius und den Semipelagianismus zu immer stärkerer Betonung des übernatürlichen Elements (vgl. De Praed. Sanct. 1–2. PL 44, 961; aaO. 3. PL 44, 964; Retract. 1, 23. PL 32, 621), das er als Bewegung des Willens und Erleuchtung des Geistes deutet (Tract. Io. Ev. 26. PL 35, 1607ff; aaO. 35. PL 1659). Der Glaube markiert das *initium salutis*, ist aber zugleich ständige Grundlage des inneren Heilsweges und bezeichnet nicht nur die Zustimmung zur Wahrheit, sondern den Gesamtkomplex der Konversion: *Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, eius membris incorporari* (Tract. Io. Ev. 29. PL 35, 1631; vgl. Serm. 158 und 144. PL 38, 865.788). Er nimmt dem Glauben seinen Charakter als Vorstufe und bildet im Anschluß an Is 7, 9 die gnostische Zweiteilung des Glaubens (πίστις – γνῶσις) zu einem dialektischen Prozeß fortschreitend glaubenden Erkennens und erkennenden Glaubens um: *Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas* (Ep. 120. PL 33, 453f). Beweggründe des Glaubens, die vorgängig erkannt werden (vgl. De Praed. Sanct. 2. PL 44, 963), sind die Autorität der →Kirche als Mutter des Glaubens sowie Wunder und erfüllte Prophezeiungen. Von Augustins Glaubenstheologie wurden die Canones des zweiten Konzils von Orange, aber auch Mittelalter und Neuzeit nachhaltig beeinflußt.

3. *Mittelalter.* Die →Scholastik vollzieht eine entschlossene Wendung zur dogmatischen Glaubenspsychologie. Obwohl sie vorwiegend in patristischen Sentenzen und Autoritäten denkt, haben sich – besonders seit dem Bekanntwerden der Schriften des Aristoteles – Thematik und Fragestellung geändert. Zwar verfolgt noch Anselm von Canterbury mit der Formel *fides quaerens intellectum* ein augustinisches Programm, aber bereits in scholastischer Akzentuierung: Ziel ist die Erhellung des Glaubensgehaltes (*neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam*, Prosl. 1; De Fide Trin. 2) und das Auffinden »notwendiger« Vernunftgründe *(rationes necessariae)* im Glauben. Das Wissen wird vom Glauben zu seiner höchsten Leistung geführt. Die Schwerpunkte im Werk Abälards und Hugos von St. Viktor bezeichnen zusammen die Probleme, um die es nun vorwiegend geht: Glaube und Wissen, Glaube und Wille. Der Glaube bleibt, quer durch alle Systeme hindurch, gnadenhafte Anteilnahme am Erkennen Gottes. Er ermöglicht, da er die Intention der Akte ontisch und ethisch leitet, dem Menschen die Realisierung seiner Bestimmung. Aber die Einführung des Aristoteles verlagert das Schwergewicht vom Soteriologischen zum Noetischen. Einerseits gilt es, die Eigenständigkeit, Gewißheit und wissenschaftsbegründende Qualität des Glaubens gegenüber der »natürlichen« Philosophie zu begründen, andererseits wird dadurch der Glaube seit Abälard und Hugo von St. Viktor der aristotelischen Skala der Zustimmungen eingefügt und der Gefahr heterogener Bestimmungen ausgesetzt. Im Glauben begegnet der Mensch eher der Wahrheit eines überzeitlichen Geistes als dem Zeugnis vom geschichtlich handelnden Gott. Eine

gewisse Ausnahme bildet die →Franziskanertheologie mit ihrem Hauptvertreter Bonaventura, die sich an Augustinus und die augustinische Tradition anschließt und starke Gegenkräfte gegen die Profanierung des Wissens und die Eigenständigkeit der Philosophie entwickelt. Die Theologie als *scientia affectiva* und *sapientia secundum pietatem* gründet in einem konkret-geschichtlichen, personalen, psychologisch-meditierenden Glauben, in dem das willentliche Moment den Vorrang hat: Glaube ist hier primär ein affektiver Vorgang, ein Erfahren und Schmecken Gottes, im Anhangen Gottes erlebte Realität.

Den Höhepunkt der scholastischen Glaubenstheologie bildet der Glaubenstraktat des *Thomas von Aquin*, der das von den Vorgängern Erarbeitete zur Synthese ausbildete und aus dem die Mehrzahl der Nachfolger wie auch die Äußerungen des Lehramtes schöpfen. Neben den kritischen und psychologischen Aspekten, deren Umrisse er nur skizziert, interessiert sich der Aquinate bei starker Orientierung an zentralen Schriftworten über den rechtfertigenden Glauben für die Tugend des Glaubens und ihren religiösen Wert. Der Glaube ist völlig in den Vorgang der Rechtfertigung eingebaut und erscheint in reziproker Kausalität gleichzeitig als Ermöglichung wie als Frucht der Rechtfertigung. Im Ja des Glaubens zur verborgenen Wirklichkeit des Heiles nimmt das ewige Leben seinen Anfang: *Fides est habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus* (II, II, 4, 1); Glaube ist *praelibatio futurae visionis* (In Sent. III, d. 23, q. 2, a. 1 ad 4; De Ver. 14, 2 ad 9). Die äußere Wortoffenbarung ist notwendig *(fides ex auditu)*, aber Verkündigung, Wunder, Argumentationen usw. sind nur Bedingungen für die Möglichkeit des Glaubens und als solche weder ausreichendes noch notwendiges Motiv. Wenn der Mensch alle Stadien geschöpflicher Vermittlung durchlaufen hat: *Tunc potest dicere quod propter nullum istorum credit, nec propter rationem naturalem nec propter testimonia legis nec propter praedicationem aliorum sed propter ipsam veritatem tantum* (In Io. 4, lect. 5). Entscheidend ist das innere Apriori der Gnade, das Thomas als Licht und als Instinkt beschreibt (In Io. 6, lect. 4; In Rom. 8, lect. 6; II, II, 2, 9, ad 3); *gratia facit fidem* (II, II, 4, 4 ad 3; 6, 1). Das Glaubenslicht wirkt *magis per viam voluntatis* (In Boëth. de Trin. 3, 1 ad 4) und führt zu einer Glaubensgewißheit, die nicht in Evidenz, sondern in einem Werterlebnis gründet (*extra genus cognitionis, in genere affectionis existens*, In Sent. III, d. 23, q. 2, qua. 1 ad 2), wobei der Vollzug des Glaubens als Gehorsam des heilsbedürftigen Menschen (*quidam appetitus boni repromissi*, De Ver. 14, 1 ad 10) gegenüber dem Anspruch des Wortes erscheint (In Hebr. 11, lect. 1), das durch seine Qualität den Menschen an sich zieht (*attractus doctrinae*, In Io. 15, lect. 5). Die Gewißheit des Glaubens ist frei *(voluntaria certitudo)*, der Glaubensinhalt übersteigt das Wissen *(supra rationem)*, aber hebt es nicht auf.

Die Struktur des mittelalterlichen Glaubens ist sozial: Der einzelne

machte sich in Glaube und →Taufe zu eigen, was die glaubende Gemeinschaft der Kirche unangezweifelt darstellte. Aus der Geborgenheit dieses sozialen Organismus heraus ist auch die Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit des mittelalterlichen Glaubens zu verstehen: Offenbarung und Glaube sind in sich vernünftig; der einzelne Glaubende mag unfähig sein, diese Vernünftigkeit nachzuvollziehen, aber seine Gliedschaft am mystischen Leib Christi verbürgt die objektiven Qualitäten seines Glaubens. Die Motive der Glaubwürdigkeit, deren Beweiskraft bei der Allgemeinheit und Unangefochtenheit des Glaubens höher war, hatten nicht die Funktion, Konversionen zu bewirken, sondern die vorhandene und gelebte Wirklichkeit des Glaubens vor der reflektierenden Vernunft zu rechtfertigen.

4. *Reformation.* Entsprechend der theologischen Thematik Luthers (Gnade, Gericht, Rechtfertigung, Heilsgewißheit), die das Heil nicht als Mitteilung ewigen Lebens, sondern als Vergebung von Schuld versteht, erscheint der Glaube als Vertrauen auf die göttliche Verheißung und Barmherzigkeit und als Überzeugung, persönlich gerechtfertigt zu sein. Wahrheit, Erkenntnis, Zustimmung, die Frage der Struktur und Vernünftigkeit des Glaubens treten zurück; Zorn und das Gericht des Kreuzes, Vergebung und Gnade treten an deren Stelle. Glaube ist bedingungslos vertrauende Hingabe *(fiducia)* an den in Zorn und Gnade unbegreiflichen Gott, zu dem kein Weg menschlichen Denkens führt. Doch tritt bereits bei Melanchthon das Element der Wahrheit und das Interesse an der Glaubensanalyse wieder hervor: Glaube als *notitia* und *fiducia*, als Zustimmung zum Wort und als Vertrauen. Ähnlich bezieht Calvin die Glaubenszustimmung auf das offenbarte Wort. Nach der »Orthodoxie« führt der Weg zum Heil über die Glaubenserkenntnis: *notitia*, *assensus*, *fiducia*. Im Heidelberger Katechismus (Frage 21) erscheint der Glaube als Erkenntnis, Fürwahrhalten und Vertrauen (→Reformation).

5. *Neuzeit.* Zunächst beschränkte sich die Glaubenstheologie auf die Diskussion thomistischer und augustinischer Texte (Glaubenstraktate der Thomaskommentatoren). Aber →Mission, philosophische Entwicklung und die Spaltung der Christenheit stellten neue Probleme. Kontroverstheologische Gesichtspunkte und Bedürfnisse führten, zusammen mit cartesianischen Impulsen (»nichts für wahr annehmen, was nicht evident als solches erkannt ist«), zu den Systemen eines wissenschaftlichen oder syllogistischen Glaubens: Der Aufweis der Evidenz der Wahrhaftigkeit Gottes und der Beweis der Tatsächlichkeit der Offenbarung sollten eine *certitudo reductive metaphysica* des Glaubens gewährleisten. Gegenüber den Systemen des Deismus und dem sich herausbildenden geschlossenen Weltbild der Naturwissenschaften mußte die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nachgewiesen werden; Philosophie und Geschichtswissenschaft stellten die Aufgabe, die geschichtliche Offenbarung mit Sicherheit zu identifizieren und darzutun, wie zufällige Geschichtswahrheiten zu notwendigen Vernunftwahrheiten werden können (Lessing).

Der katholischen Akzentuierung des Gegenständlichkeitscharakters des Glaubens entsprach auf protestantischer Seite die einseitige Hervorhebung des Fiduzialglaubens als reiner Zuständlichkeit. Verstand im 19. Jh Schleiermacher den Glauben als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit und die Glaubenssätze als Aussagen über fromme Gemütszustände, so bemühte sich die katholische Theologie, die Objektivität des Glaubens als verbürgter Erkenntnis herauszuarbeiten. Beides führte zu Verengungen. In den theologischen Schulen wurden Thesen diskutiert und Lösungen aufgestellt, die sich mit dem Formalobjekt des Glaubens, seiner Rechtfertigung vor der →Vernunft und der noetischen Struktur des Sachglaubens befassen (Kleutgen, Franzelin, Tanquerey), was zur Unterscheidung eines wissenschaftlichen Glaubens vom einfachen Heilsglauben führte (Billot, Pesch, Bainvel), wie schon G. Hermes bei seinem Versuch, Kant für die Glaubenstheologie fruchtbar zu machen, die Einheit des Glaubens in einen Vernunftglauben (Glauben als absolute Notwendigkeit der praktischen Vernunft) und einen Herzensglauben aufspaltete. Dem als Semirationalismus bezeichneten Bemühen deutscher Theologen (Hermes, Günther, Frohschammer), die Anstöße des deutschen Idealismus aufzunehmen, entsprachen in Frankreich traditionalistische und fideistische Versuche (Lamennais, Gerbet, Bautain, Bonnetty), die den Glauben auf innere Erfahrung und nichtrationale religiöse Intuition zu begründen suchten und die, ebenso wie die Versuche von Tyrrell und Loisy, als Protest gegen einen herrschenden exzessiven Extrinsezismus zu werten sind.

Der Glaube erscheint nun, anders als im Mittelalter, als Aufgabe des Individuums, das sich gegen den Konformismus der Masse persönlich entscheidet und engagiert. Die Entscheidung des Glaubens zielt primär nicht auf einzelne Dogmen, sondern auf Bejahung oder Ablehnung der Übernatur als solcher. Nicht der Glaube an sich, sondern der Glaube dieses Glaubenden bedarf der vernünftigen Rechtfertigung: In der Glaubenswissenschaft drängen sich kritische, subjektive und apologetische Gesichtspunkte in den Vordergrund. Der Inhalt des Glaubens ist der Gefahr einer Reduktion ausgesetzt; Glaube in seiner wesentlichen Gestalt erscheint als Anerkennung eines transzendenten und persönlichen Gottes (Aubert). Hand in Hand damit geht, zunächst in Deutschland, die methodologische Aufgliederung der zu bejahenden Glaubensfragen in einzelne Disziplinen: Fundamentaltheologie, Dogmatik, theologische Erkenntnislehre, Moraltheologie.

Außerordentlich starke Anstöße, den Glauben auf seine konkrete religiöse Gestalt zurückzuführen, sind der französischen Methode der Immanenz (Blondel, Laberthonnière, Ollé-Laprune, Mallet, Brunetière) zu verdanken, die, ausgehend von einer Analyse der menschlichen Aktion, den Komplex des Glaubens als persönliches Verhalten zur Wirklichkeit Gottes und als Antwort auf den gleichermaßen in der Geschichte und in der Seele des Menschen handelnden

Gott begreift. Kardinal Newmans Analyse des Glaubensaktes, den er als reale Zustimmung (real assent) faßt, seine Phänomenologie des →Gewissens als des »illative sense« des Glaubens mit erkenntniszeugender und erkenntnisrichtender Funktion setzte sich gegen anfängliche Widerstände immer stärker durch und verband sich mit den von M. Scheler und R. Otto ausgehenden Anregungen um eine adäquate Erfassung des Religiösen und der ihm zugeordneten personalen Erkenntnis (→Religion).
6. In der Theologie der *Gegenwart* wird dem Problem des Glaubens mehr denn je zentrale Bedeutung beigemessen. In einem erstaunlichen Bemühen, in dem philosophische (K. Jaspers, G. Marcel, M. Buber, P. Wust) und theologische Besinnung zusammenwirken, wird versucht, Eigenwert und Eigenart des Glaubens und der Glaubenserkenntnis zu erarbeiten. Dieses Bemühen realisierte sich zunächst in der Auseinandersetzung mit Positionen des 19. Jh (Gardeil und Rousselot am Neuthomismus; Barth, Bultmann und E. Brunner an der liberalen protestantischen Theologie), wendet sich aber seit einigen Jahren einem vom Streit der Schulen kaum beeinflußten, an Bibel und Tradition (Augustinus, Luther, Pascal, Kierkegaard) orientierten Neuaufbau zu, in dem das personale Element dominiert (J. Mouroux, A. Brunner, C. Cirne-Lima, H. Fries, G. Ebeling, D. Bonhoeffer, F. Gogarten, K. Heim). Glaube erscheint als die verstehende Aktuierung des ewigen Ursprungs des Menschen, die sich an der geschichtlichen Gestalt des Wortes Gottes realisiert. Die personale Struktur der glaubenden Vernunft wird phänomenologisch beschrieben, ohne daß der so akzentuierte »Du-Glaube« als mit dem traditionellen »Daß-Glauben« unvereinbar empfunden würde. Glaube ist die heilstiftende Begegnung zwischen Gott und Mensch.
7. *Kirchliches Lehramt.* Drei Konzilien haben in der Geschichte der Kirche Sätze über den Glauben aufgestellt: das zweite Konzil von Orange (529), das Tridentinum und das Vaticanum I. Außerdem bezogen sich Aktionen und Dokumente der kirchlichen Lehrdisziplin verschiedentlich auf theologisch anfechtbare oder falsche Darstellungen der Glaubenstheologie (so einzelne von Innozenz XI. 1679 verurteilte Propositionen: D 1154, 1169–1171; das Breve »Dum acerbissimas« Gregors XVI. von 1835: D 1618–1621; die Enzyklika »Qui pluribus« von 1846: D 1634–1639; die Allocutio »Singulari quadam« Pius' IX. von 1854: D 1642–1648; die Enzyklika »Pascendi« Pius' X. von 1907: D 2071–2109; der Antimodernisteneid von 1910: D 2145f; die Enzyklika »Humani generis« Pius' XII. von 1950: D 2305 und 2317. Dazu die Stellungnahmen gegen Bautain [D 1622–1627], Bonnetty [D 1649–1652] und Frohschammer [D 1666–1676]). Diese wie auch die Definition der Konzilien geben keine vollständige Dogmatik des Glaubens, sondern richten sich gegen bestimmte Irrtümer, wobei sich im 19. Jh apologetische und fundamentaltheologische Gesichtspunkte in den Vordergrund schieben. Das Arausicanum II lehnt das semipelagianische Glaubensverständnis Cassians und Faustus' von

Riez ab, wonach die Anfangsgestalt des Glaubens *(initium fidei; credulitatis affectus)* als Werk des Menschen erscheint. Dagegen hält das Konzil in augustinischer Terminologie an der absoluten Notwendigkeit der inneren Gnade für den gesamten Bekehrungsvorgang fest. Die Glaubensgnade, die als *inspiratio* und *illuminatio* bezeichnet wird, teilt dem Menschen die psychologisch wirksame innere Ermächtigung zur Bekehrung mit (D 178f, 180f, 199). Die Canones des Tridentinums beschreiben den Glauben als integrierenden Bestandteil der Rechtfertigung und messen ihm fundamentale Heilsbedeutung bei (D 801). Glaube erscheint in Abhebung vom Fiduzialglauben Luthers als Akt des der Offenbarung zustimmenden Verstandes und als erste Orientierung des Menschen zum Gott der Verheißungen. Persönliche Heilsgewißheit ist unmöglich; auch der Glaube des Sünders *(fides informis)* ist übernatürlich. Die ausführlichste lehramtliche Stellungnahme zur Frage des Glaubens bringt das Vaticanum I mit Definitionen über die Natur des Glaubens, seine Übernatürlichkeit und Freiheit, Glaube und Lehramt und Notwendigkeit des wahren Glaubens (D 1789–1798, 1810–1820). Der Wert der äußeren Glaubwürdigkeitsmotive wird besonders betont (ohne daß aber der Glaube an komplizierte apologetische Demonstrationen gebunden würde), ebenso die Notwendigkeit der Gnade als Konstitutiv des Glaubens.

III. Dogmatisch

1. *Der Glaube und das Heil. a) Heilsnotwendigkeit des Glaubens.* Nach Schrift und Tradition ist der übernatürliche Glaube *(fides theologica)* – sei er voll entwickelt oder keimhaft vorhanden, sich seiner selbst bewußt oder anonym – zum Heil absolut notwendig (*necessitate medii* – vgl. Hebr 11,6; D 801, 1647, 1677, 1793; S.th.II,II,2,3–8). Diese Notwendigkeit ergibt sich positiv aus der Forderung der Schrift; spekulativ erscheint der Glaube als adäquate Antwort des Menschen auf den sich selbst erschließenden Gott, dessen verheißene und in Christus unsichtbar und unbeweisbar (Hebr 11,1) gewirkte Heilstat, ebenso wie die darin ausgesprochene, die menschliche Findungs- und Verwirklichungskraft übersteigende Berufung zum übernatürlichen Ziel nur glaubend erkannt und realisiert werden kann. Diese Tatsache führte, im Anschluß an Röm 3,28, zur Formel von der *sola fide* sich vollziehenden Rechtfertigung (nachweisbar seit der Väterzeit, seit Luther Gegenstand kontroverstheologischer Verengungen). Sie bedeutet, richtig verstanden, daß allein der Glaube (also kein Werk und keine Leistung, auch nicht der Glaube als Leistung) bewirkende Ursache der Rechtfertigung ist. Dieser rechtfertigende Glaube ist selbst Geschenk der Gnade (Thomas: *prima autem conversio in Deum fit per fidem* [I,II,113,4]; *nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi* [I,II,106,1 ad e]; *non est ergo in eis [scil. legibus et operibus] spes iustificationis, sed in sola fide* [In I Tim. 1,8]). Aber dieser Glaube ist der →Taufe zugeordnet und

von tätiger →Liebe durchformt (vgl. Gal 5, 6; Mk 16, 16; Jo 3, 5; D 796, 798, 799, 861).

b) *Glaube als Akt der →Person.* Da »allein« der Glaube über Heil und Unheil entscheidet, muß der ganze Mensch sich im Akt der Glaubensentscheidung engagieren, in jenem innersten Kern seiner Person (Augustinus: *cor*; Thomas: *mens*), in dem Freiheit, Erkenntnis und Liebe jene ungeschiedene Einheit bilden, die für den »einfachen« Akt des Glaubens erforderlich ist und aus der Verantwortung und Schicksal entspringen. Im engeren Sinn bezeichnet Glaube das erkenntnismäßige Element der freien Stellungnahme des Menschen zur Person des sich geschichtlich offenbarenden Gottes, in der sich das menschliche Ich bezüglich des göttlichen Du bestimmt, insofern es zu diesem Du Ja sagt (Cirne-Lima). Der des Heiles fähige und bedürftige Mensch vollzieht im Glauben seine wahre Existenz: Glaube ist das Sich-Gründen der Existenz außerhalb ihrer selbst (Ebeling) und ist so die Überwindung der Nichtidentität zweier erkennender Personen (Cirne-Lima). Glaube als personale Begegnung ermöglicht und begründet jene spezifische Form der Personerkenntnis, die die Erkenntnis von Sachen überragt und die nichts mit der logischen Berechnung von Sachverhalten zu tun hat (Fries). Da sich der Glaubende in eine neue Sinnperspektive des Lebens stellt, das alte Ich aufgibt, aus wahrhafter Weltlichkeit zu wahrhaftem Menschsein findet (E. Brunner), ist der Glaube nicht nur ein personaler, sondern auch ein personbildender Akt (Mouroux). Die durch die Theologie der Gegenwart erarbeiteten Erkenntnisse von der personalen Struktur des Glaubens sind außerdem von Bedeutung für das Problem der Glaubwürdigkeit (als Vorerkenntnis der Person), der Bewertung von Zeichen und Wundern (als Zeichen der Liebe, die das Handeln einer Person begleiten und nur mit den »Augen der Liebe« in ihrer Intentionalität erkannt werden können) und der Begründung der Glaubensgewißheit (Gewißheit aus der Schau dessen, dem geglaubt wird, nicht aus der Evidenz von Sachverhalten).

c) *Du-Glaube und Daß-Glaube.* Dem ganzheitlichen, personalen und einfachen Charakter des Glaubens widerspricht es nicht, daß durch die theologische Reflexion einzelne Aspekte hervorgehoben und besonders behandelt werden. Aber diese Aspekte dürfen weder verabsolutiert werden, noch kann die Einheit des Glaubens synthetisch erreicht werden. Versuche, eine katholische (Glaube als Akt des Verstandes, der die Offenbarung als Wahrheit erkennend und anerkennend entgegennimmt), eine protestantische (Glaube als Akt des Willens und des Vertrauens, in dem der begnadete Mensch sich dem gnädigen Gott vertrauensvoll hingibt) und eine schleiermachersche oder modernistische (Glaube als Akt des Gefühls, in dem die Seele sich in Gott erfreut und ihn in Liebe umfaßt) Definition des Glaubens zu harmonisieren, sind zum Scheitern verurteilt, denn der Glaube ist nicht aus heterogenen Elementen sekundär zusammengefügt. Er entspringt als einfacher Akt dem Personkern, in dem Verstand und Wille

sich gegenseitig immanent sind (E. Le Roy). Diese Einheit ist das Primäre. Deshalb muß zuerst die Grundgestalt des Glaubens gesehen werden, die als »Du-Glaube« sich in den Sätzen »Ich glaube an Dich« und »Ich glaube Dir« ausspricht. Dieser Du-Glaube als Ja zur Person des sich offenbarenden Gottes umgreift gleichzeitig das Offenbarte und kann so als Daß-Glaube oder Aussage-Glaube bezeichnet werden. Der Aussage-Glaube gründet im Du-Glauben, während der Du-Glaube sich im Aussage-Glauben artikuliert und bewährt (Fries). Der Glaube als Ja zum inkarnierten und persongewordenen Wort Gottes enthält notwendig neben der Bejahung dieser Person die Bejahung dessen, was sie sagt und ist – und damit ein erkennendes und bekennendes Element, weshalb bloß formale Rechtgläubigkeit wie auch ungegenständlicher und inhaltsleerer Dezisionismus, je für sich postuliert, das Wesen des christlichen Glaubens verfehlen. Die Tatsache, daß der Du-Glaube den Daß-Glauben umgreift, setzt theologisch voraus, daß gültige und vernünftige Aussagen über nichtevidente und transzendente Wirklichkeiten in verstehbarem Menschenwort gemacht werden können (vgl. D 2071–2081, 2305–2330). Das berechtigt aber nicht, mit M. Buber zwei einander ausschließende Glaubensweisen zu konstruieren, von denen die eine die personal bestimmte Vertrauens- und Gehorsamshaltung des AT wäre, während die andere (christliche) nur in einem fürwahrhaltenden Glauben an eine die Christustatsache deutende Theologie (»dieser Jesus ist der Christus«) bestünde. Dagegen findet die Unterscheidung des einen Glaubens in eine *fides qua* und *fides quae creditur*, in Du-Glauben und Daß-Glauben, in Bekehrungsglauben und betrachtenden Glauben, in *fides existentialis* und *fides historica*, zu Recht statt.

d) *Widersprüche zum Glauben. Apostasie* als Abfall vom Glauben und der Gemeinschaft der Glaubenden ist möglich, denn der Glaube ist frei und verlierbar. Die Frage, ob der Verlust des Glaubens ohne persönliche Schuld möglich sei, schien durch das Vaticanum I negativ beantwortet zu sein (D 1794, 1814), doch zeigt die Auslegungsgeschichte der betreffenden Texte, daß sie auf den Sonderfall des hermesianischen Zweifels zu beziehen sind, so daß subjektive Schuldlosigkeit beim Verlust des Glaubens möglich zu sein scheint.

→*Häresie* als Verstoß gegen die Unversehrtheit des Glaubens und der Lehre zerstört, wenn die Auswahl formell kraft eigenen Ermessens getroffen wird, das Wesen des auf Autorität gegründeten übernatürlichen Glaubens. Dagegen kann das Gewissen des faktischen Häretikers nicht gerichtet werden, wie auch die Masse der getrennten Christen im formalen Sinn nicht als Häretiker bezeichnet werden kann. *Unglaube* als positiv gesetzte Verweigerung von Glauben und Nachfolge trotz erwiesener Credibilität und Credentität setzt die angemessene Verkündigung des Evangeliums voraus und besteht in einem formellen Nein zu dem in Christus geoffenbarten und als solchen erkannten Gott. Im NT wird der positive Unglaube sehr hart beurteilt (Mk 16,16; Mt 10,14f; Lk 10,10–16; Jo 15,22–24; Apk

21,8), während die *Glaubenslosigkeit (infidelitas negativa)*, die entweder den wirklich (noch) nicht vorhandenen oder den sich nicht kennenden (anonymen) Glauben meint, von Schrift und Tradition nicht als Grund zur Verurteilung, sondern zur Mission verstanden wird (vgl. Röm 10,13–17; 1 Tim 2,3f; 4,10; D 1068, 1647; →Nichtchristen; →Religionen).

2. *Die geschichtliche Gestalt des Glaubens.* a) →*Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit des Glaubens.* Der Glaube ist zwar seinem Wesen nach unmittelbare Begegnung zwischen Gott und Mensch, aber der Gott des Glaubens ist der geschichtlich sich offenbarende und in der Geschichte das Heil wirkende Gott, wie auch der Christus des Glaubens der Jesus der Geschichte ist. Das Wort Gottes ist in seiner normalen Gestalt Menschenwort: zunächst das menschgewordene als der Logos, dann das geschichtlich ergangene und ergehende Wort der Verkündigung, wobei der Logos nicht nur einen ewigen theologischen Sinn erschließt, sondern diesen in der Geschichte erschafft. Das bedeutet, daß der Mensch das endgültige Heil nicht an der Geschichte vorbei und durch Vernichtung der Geschichte, sondern in und durch geschichtliche Faktizitäten (Christus als Inbegriff des geschichtlichen Faktums) und Geschichtswahrheiten findet und realisiert (→Heilsgeschichte). Im Glauben treffen Absolutheit und Geschichtlichkeit aufeinander, nicht nur in dem vordergründigen Sinn, daß der Glaube sich auf sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen des Absoluten stützt und durch sie hindurch zur Transzendenz findet, sondern daß er den Absoluten als den geschichtlich Handelnden, die Geschichte Erschaffenden, in die Geschichte Eingetretenen erfährt. Deshalb ist die geschichtlich ergangene Offenbarung nicht nur die äußerliche und akzidentelle Bedingung für einen geschichtslos wesenden Glauben, vielmehr ist der geschichtsmächtige Gott, wie er sich dem Menschen zugekehrt hat, das bleibende Gegenüber des Glaubens. Der Glaube selbst ist eschatologisch: Er bezieht sich auf die »Fülle der Zeit«, auf jene Erfüllung, die als solche Ende und Vollendung der Geschichte ist (*propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus:* Augustinus, Tract. Ep. Io. II. PL 35, 1994).

Ein weiteres Moment der Geschichtlichkeit erwächst aus der sozialen Struktur des Glaubens. Der Glaube besteht nicht im Fürwahrhalten eines literarischen Werkes (des AT und NT) durch isolierte Individuen, sondern in der Begegnung mit dem durch die Kirche als »andauernder Fleischwerdung des Sohnes Gottes« (Möhler) bezeugten und vermittelten Christus, der im mystischen Leib der glaubenden Gemeinschaft jedem ihrer Glieder »gleichzeitig« ist. Das bedeutet zunächst, daß der Glaube in einem lebendigen Traditionszusammenhang steht und hinsichtlich seines Inhaltes einer entfaltenden Auslegung unterworfen ist (Dogmenentwicklung; →Dogma); es bedeutet ferner, daß der Glaube geöffnet ist für neue geschichtliche Aufträge, die aus neuen geschichtlichen Situationen erwachsen.

b) *Der Gegenstand des Glaubens.* Der christliche Glaube in seiner

prägnanten Gestalt ist als Akt so inhalts- und gegenstandsbezogen, daß er sein Sein restlos von seinem Gegenüber erhält. »Gegenstand« des Glaubens ist der geschichtlich handelnde, den Glauben fordernde und schenkende Gott, also die ontische Wirklichkeit des konkreten Du Gottes, insofern er sich in der Offenbarung erschließt. Da die Tat Jesu Christi (Leben, Tod, Auferstehung) und sein Wort das ganze Heilswerk umfassen, ist der Glaube zunächst christologisch. Aber er ist, weil christologisch, trinitarisch: Der Sohn ist »eins« mit dem Vater (→Trinität). Nach Hebr 11,6 sind Existenz und Providenz Gottes absolut notwendiger, aber auch ausreichender Inhalt des Glaubens. Wenn die Theologie als primären Gegenstand des Glaubens die Urwahrheit Gottes nennt *(veritas prima)*, so ist damit Gott als die in sich lebende, personale Wahrheit gemeint; sie umfaßt die eigentlichen Glaubensgeheimnisse *(mysteria stricte dicta)* und alles, was als Offenbarung auf ihn bezogen ist. Glaubensartikel, formulierte Dogmen, aber auch Begriffe und Bilder sind das notwendige Wodurch des Glaubens, aber sie sind als geschöpfliche Wirklichkeiten nicht eigentlich Glaubensgegenstand. Man glaubt nicht Urteilen, sondern man spricht seinen Glauben in Urteilen aus (*actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem:* S.th. II,II,1,2 ad 2). Zwar erreicht der Glaube als existentieller Bezug sein Objekt in sich, aber er bleibt auf die geschöpfliche Weise des Erkennens in Begriffen, Bildern und Sätzen angewiesen (S.th. II,II,1,2; De Ver. 14,8 ad 5; 14,12). Formalobjekt des Glaubens ist die Erstwahrheit, insofern sie sich selbst bezeugt und für sich bürgt und in nichts mehr begründet werden kann. Dieses Zeugnis wirkt innerlich durch das Glaubenslicht und äußerlich durch das menschliche Wort der Glaubenszeugen.

c) *Glaube und Kirche.* Aus der sozialen und geschichtlichen Struktur des Glaubens einerseits, aus der Funktion der Kirche als Trägerin des Evangeliums und Vermittlerin des Glaubens andererseits ergibt sich eine enge Zuordnung beider. Die Kirche ist Mutter des Glaubens, aus ihrem lebendigen, durch Glaube und →Sakrament konstituierten Organismus erwächst der Glaube des Individuums. Im Bekenntnis ihres Glaubens (durch den Glauben der Gemeinschaft und durch die Definitionen des Papstes und der Konzilien) ist die Kirche allgemeines und unfehlbares Mittel für die Bewahrung und Auslegung des Glaubensgutes *(depositum fidei)* und Norm für den Glauben aller Glaubenden *(regula proxima fidei)*. Aber die Vermittlung des Evangeliums durch die Kirche ist keine notwendige Bedingung des Heilsglaubens, wie auch die Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche wohl zum Gegenstand, aber nicht zum wesentlichen und spezifischen Motiv des Glaubens gehören. Im übernatürlichen Glauben vermischen sich nicht geschaffene Motive mit dem einen, ungeschaffenen Motiv der Offenbarung, wohl aber manifestiert sich der Gott der Offenbarung in der Kirche.

3. *Die Analyse des Glaubens. a) Glaube als obsequium rationale.* Glaube als Antwort auf den Anspruch des Wortes Gottes ist in erster Linie

gehorsame Nachfolge; er ist gleichzeitig hinnehmendes Erkennen (*quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati:* Augustinus, De Util. Cred. 9. PL 42,83). Als Nachfolge und Erkenntnis, die in Gehorsam gründen, ist der Glaube ein sittlicher Akt, der aus der Entscheidung des Gewissens frei und in Verantwortung gesetzt wird. Als Akt, in dem über Heil und Unheil entschieden wird, kann er weder leichtfertig noch in blindem, unerleuchtetem Gehorsam vollzogen werden, sondern aus einer vernünftigen und sittlich begründeten Pflichtgemäßheit heraus. Die Geschichte der Theologie kennt – außer der Qualifizierung des Glaubens als Wagnis und Wette – viele Versuche, die sittliche Vernünftigkeit des Glaubens nachzuweisen. Wo der Glaube primär als Daß-Glaube verstanden wird, stellt sich das Problem, vernünftige Gründe für die Annahme einer nichtevidenten Wahrheit zu finden. Glaube erscheint hier als mittelbare Erkenntnis, die nicht in der Evidenz des Erkannten, sondern in äußerer Bezeugung als spezifischem Motiv gründet. Dabei wird versucht, die Glaubwürdigkeit als Qualität und Proprietät eines Objektes aufzuweisen, das sich weder als einsichtig noch als probabel, sondern als »glaubbar« *(credibilis)* darstellt, mit dem Ziel, zu einer begrifflich und logisch fundierten Evidenz der Glaubwürdigkeit zu gelangen. Da aber die Gewißheit der Glaubwürdigkeit weder Ursache noch Garant der eigentlichen Glaubensgewißheit ist und da außerdem auf diesem Beweisweg nicht viel mehr herauskommen kann als der Aufweis großer Wahrscheinlichkeit (und damit ein defizienter Wissensmodus), sind diesem Bemühen relativ enge Grenzen gesetzt. Aufgewiesen werden können auf diese Weise der »Gott der Philosophen«, die Grenzen der →Vernunft und die Kohärenz zwischen Glaubenserkenntnis und philosophischen und wissenschaftlichen Positionen. Wo dagegen vom Du-Glauben als Begegnung zwischen zwei Personen ausgegangen wird, treten zu den abstrakten und formalen Gesichtspunkten solche personaler und inhaltlicher Art. Die Qualität des Zeugen, des Bezeugten und des Bezeugungsvorganges erhält ein personales Sinnzentrum: die alle Zeichen und Wunder umgreifende ontisch-sittliche Seinsmächtigkeit Gottes. Neben das Problem der in abstrakten und allgemeinen Beweisgängen arbeitenden Wahrheitsvergewisserung tritt die Aufgabe, den Vorgang der konkreten, lebendigen und vernünftigen Wahrheitserfassung aufzuweisen (Mouroux, Cirne-Lima, Fries). Aus dieser Sicht treten die Probleme der Glaubwürdigkeitsbegründung (Existenz Gottes, *factum revelationis*, Messianität und Gottheit Jesu, Glaubwürdigkeit der Schrift als Quelle des Glaubens, Qualität der Kirche als Mutter des Glaubens, Zeichen und Wunder) in einen neuen, personalen Sinnzusammenhang. Die Macht- und Krafterweise der Wunder und Zeichen bergen in sich eine vernünftig zwar erkennbare, aber nicht unbedingt abstrakt beweisbare »Bedeutung«. Sie beziehen sich auf die unmittelbar nicht sichtbare Wirklichkeit des Heiles, sind in ihrer religiösen Intentionalität Zeichen der Transzendenz, weisen durch ihre Ungewöhnlichkeit und

Unerklärbarkeit sachlich über natürliche Verursachungen hinaus – aber den eigentlichen Wert enthüllen sie erst, wo sie nicht als abstrakte Beweise, sondern als Zeichen einer realen und liebenden Gegenwart verstanden werden (Mouroux, Liégé). Diese Erkenntnis setzt – außer den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen – entsprechende subjektive Dispositionen voraus: ein präevangelisches Klima, Verzicht auf Vorurteile und autonomes Selbstgenügen, Bereitschaft zur Begegnung und zu »nachdenkendem« Denken. Schließlich muß zu den logischen und sittlichen Prämissen das innere Apriori der Gnade treten.

b) *Die Übernatürlichkeit des Glaubens.* Die Frage, ob ein Akt natürlichen Glaubens gegenüber der Offenbarung möglich sei, kann hier nicht erörtert werden. Der Glaube als Heilsakt, wie ihn die christliche Verkündigung fordert, muß aus seinem Wesen übernatürlich sein, d.h. er bedarf zu seinem Zustandekommen nicht nur des Anstoßes der Gnade (oder einer äußeren, im Willen Gottes gründenden »Zurechnung« der Übernatürlichkeit), sondern muß diese als Konstitutiv enthalten (D 180, 1789, 1791, 1814). Das ergibt sich nicht nur aus dem übernatürlichen Ursprung der Offenbarung, die den Menschen übersteigt und auf deren Ebene er die Antwort des Glaubens vollzieht, und nicht nur aus dem Wissen um das machtvolle Wirken des Wortes im →Herzen, während das Ohr die Botschaft hört, sondern aus der Analyse der soteriologischen Dimension des Glaubens. Denn der Glaube ist nicht nur Zustimmung zu einem nichtevidenten Sachverhalt, sondern Prinzip, Wurzel und Fundament der Rechtfertigung, Anfang des ewigen Lebens im Menschen und ontische Einung mit Gott (*unio mentis ad Deum; praelibatio quaedam illius cognitionis quae in futuro beatos faciet:* Thomas, Comp. Theol. 1; De Ver. 28,4 ad 8; I, II, 68, 4 ad 3; 113, 4; II, II, 5, 3 ad 1). Deshalb ist für ihn eine innere, aus der Rechtfertigungsgnade fließende und die Freiheit zum Heil erstellende Übernatürlichkeit anzunehmen, die zur Gnadenhaftigkeit der subjektiven Dispositionen *(gratia medicinalis)* hinzutritt (als *gratia elevans*) und die normalerweise als Glaubenslicht bezeichnet wird (vgl. Thomas, De Ver. 14, 9 ad 2; In Boëth. de Trin. 3, 1 ad 4).

c) *Analysis fidei und Glaubensgewißheit.* Der Glaube als vernünftige Nachfolge stellt die Theologie vor schwere Probleme. Denn einerseits erhebt er Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit und lehnt seine Wertung als psychologischen Fiktionismus (»ich weiß, daß Gott hilft, aber ich glaube nicht, daß er existiert«) ab, andererseits kann der absolute und objektive Charakter der Glaubensgewißheit nicht in Beweisgängen begründet werden, denn sonst gründete der Glaube nicht unmittelbar in Gott, sondern in der beweisenden Vernunft. Dieses Problem des logischen und ontologischen Woher der Glaubensgewißheit und das Verhältnis dieser Gewißheit zu den Präambeln des Glaubens bewegen seit Descartes und dem Tridentinum die →Theologie unter der Thematik der *analysis fidei.*

Auch hier werden Ziel und Methode des Vorgehens davon bestimmt, ob das personale oder das sachliche Moment des Glaubens im Vordergrund steht. Beim Daß-Glauben stellt sich das Ganze als Reflexion über eine Lehre und ihre äußeren und inneren Qualitäten dar. Ausgehend von der Evidenz der Wahrhaftigkeit Gottes und dem Aufweis des *factum revelationis* wird versucht, über die Evidenz eines syllogistischen Glaubwürdigkeitsurteiles zu einem wissenschaftlich begründeten Glauben zu gelangen *(fides scientifica; scientia testimonialis)*. Aber dieser Weg hat sich als nicht gangbar erwiesen, denn wie in Naturwissenschaft und Philosophie geht auch hier Einsichtigkeit auf Kosten der Freiheit. Neben die Gefährdung der Freiheit tritt die Gefährdung des Absolutheitscharakters der Glaubensgewißheit, denn die isolierten Aussagen eines Daß-Glaubens können in sich und als Aussagen nur evident *oder* wahrscheinlich sein (Sachverhalte sind nicht »glaubbar«, sondern einsichtig, wahrscheinlich, unwahrscheinlich oder falsch). Der Glaube müßte dann als Wahrscheinlichkeitsurteil mit affektiver Gewißheit *(opinio vehemens)* gefaßt werden, wie es die Scholastik teilweise versuchte. Aber das widerspricht seinem Wesen. Außerdem steht die Gewißheit und Tragfähigkeit des Glaubens nicht in logischer Abhängigkeit vom Glaubwürdigkeitsurteil, sondern gründet direkt im Zeugnis Gottes. Die Glaubwürdigkeit selbst ist nur *causa dispositiva*. Damit bleibt die Aufgabe, zu erklären, wie sich die Autorität Gottes in den Glaubenden überträgt und wie er ihrer gewiß wird. Seit dem Mittelalter wird diese Frage durch verschiedene Systeme beantwortet, die sich auf eine zweifache Grundgestalt reduzieren lassen. Die »thomistische« Lösung (der Suarez und Bellarmin, aber auch Scheeben und Newman verwandt sind) sieht im Glaubenslicht die ontische Ermächtigung des Geistes, in dem das Glaubensmotiv in seiner bezeugenden und verbürgenden Funktion erreicht wird (Thomas: *uno et eodem actu credimus Deo [revelanti] et Deum [revelatum]*, II, II, 2, 2 ad 1; *ipsa [veritas prima] principaliter de se testificatur*, De Ver. 14, 8 ad 9; Cajetan: *ipsa revelatio est id quod creditur*, In S. th. II, II, 1, 1). Die ontisch im Apriori des Glaubenslichtes in das Bewußtsein eingetretene Autorität Gottes begründet den Glauben. Sie ist als solche, streng genommen, weder geglaubt noch einsichtig, sondern glaubend wirksam. Die scotistische Lösung, die sich, ausgehend von einer durch Scotus angeführten Alternative, in verschiedene Richtungen entwickelte (Ockham, Biel; De Lugo, Franzelin; Elizade, Schiffini, Billot, Bainvel, Pesch), versucht, den Glaubensakt auf den Glaubensinhalt zu beschränken und die noetischen Probleme des Glaubens zu lösen, ohne die Wirksamkeit der Gnade dafür in Anspruch zu nehmen. Sie gelangt so zu einer Art Glaubensdualismus von Wissenschaftsglaube und Heilsglaube.

Demgegenüber zeigen sich in der Theologie der Gegenwart (A. Brunner, Mouroux, Cirne-Lima, Fries) Ansätze, das Problem der *analysis fidei* aus der Struktur des personalen Glaubens heraus zu lösen. Danach kann die Glaubensgewißheit nur in einer Personrelation begrün-

det werden. Denn wenn die Glaubensgewißheit sich daraus herleitet, daß der Glaubende mit dem eins ist, der die Wahrheit sieht, dann kann nur dessen Erfahrung in der Existenz, nicht aber die logische Zergliederung der Glaubensartikel die spezifische Form der Glaubensgewißheit herbeiführen. Wie beim natürlichen Erkennen die Evidenz zwar ontogenetisch, aber nicht logisch vom Phantasma abhängig ist, so entstammt die Gewißheit des Glaubens ontogenetisch der zum Glauben führenden Erkenntnis und letztlich der freien Glaubensentscheidung, aber logisch gründet sie im geglaubten Du, sofern dieses ein Wissen besitzt und es der Wahrhaftigkeit gemäß mitteilt (Cirne-Lima). Zeichen, Wunder und alle Präambeln bezeugen die Gegenwart einer übermächtigen Person; wo diese Person im Glauben real wird, zeugt sie für sich selbst. Da der Glaube ein absoluter Neubeginn ist, kann seine aus einer freien und personalen Entscheidung entspringende Gewißheit weder aus natürlichen und geschöpflichen Prämissen deduziert werden, noch erschließt er sich restlos einer rationalen Auflösung.

A. Gardeil, La crédibilité et l'apologétique. Paris [2]1910; P. Rousselot, Les yeux de la foi, in: RSR 1 (1910), 241–259. 444–475; S. Harent, Foi, in: DThC VI (1915), 55–514; K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Rottenburg [2]1923; J. V. Bainvel, Foi, Fideisme, in: DAFC II (1924), 17–94; K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926; E. Wissmann, Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus. Göttingen 1926; A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. Stuttgart [4]1927; G. Engelhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik. Münster 1933; A. Rademacher, Die innere Einheit des Glaubens. Bonn 1937; E. Stakemeier, Glaube und Rechtfertigung. Freiburg 1937; K. Rahner, Hörer des Wortes. München 1940; E. Walter, Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament. Freiburg 1940; M. Lackmann, Sola fide. Gütersloh 1949; B. Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, in: Sym 2 (1949), 7–190; M. Buber, Der Glaube der Propheten. Zürich 1950; M. Buber, Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950; A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. München 1951; J. Mouroux, Ich glaube an Dich. Einsiedeln 1951; G. des Lauriers, Dimensions de la foi. 2 Bände. Paris 1952; M. Löhrer, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. Einsiedeln 1955; H. Amman – P. Jacobs, Glaube, in: EKL I (1956), 1581–1596; J. Beumer, Auf dem Wege zum Glauben. Frankfurt 1956; H. H. Rowley, The Faith of Israel. London 1956; W. Bulst, Vernünftiger Glaube. Berlin 1957; O. Kuss, Der Römerbrief. Regensburg 1957ff; J. Trütsch, Glaube und Erkenntnis, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 45–68; R. Aubert, Le problème de l'acte de foi. Löwen [3]1958; F. Baumgärtel – H. Braun – A. A. van Ruler – H. Grass, Glaube, in: RGG II ([3]1958), 1588–1611; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen [3]1958; J. Cullberg, Glaube und Wirklichkeit. Hamburg 1958; A. Brunner, Erkennen und Glauben. Kevelaer 1959; C. Cirne-Lima, Der personale Glaube. Innsbruck 1959; G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens. Tübingen 1959; L. Villette, Foi et sacrament. Paris 1959; A. Weiser – R. Bultmann, πιστεύω, in: ThW VI (1959), 182–230; E. Brunner, Dogmatik III, Zürich-Stuttgart 1960, 159–304; H. Fries, Glauben – Wissen. Berlin 1960; A. Liégé, Der Glaube, in: Die katholische Glaubenswelt II. Freiburg 1960, 396–445; R. Schnackenburg – J. Trütsch – W. Pannenberg, Glaube, in: LThK IV ([2]1960), 913–928; E. A. O'Connor, Faith in the Synoptic Gospels. London 1961; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961.

M. Seckler

Y. Congar, La foi et la Théologie. Tournai 1962; E. Brunner, Wahrheit als Begegnung. Zürich [2]1962; K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962; H. Leipold, Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens. Eine Untersuchung zur Theologie Martin Kählers. Gütersloh 1962; J. Pieper, Über den Glauben. München

1962; K. RAHNER, Über die Möglichkeit des Glaubens heute, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln, 1962, 11–32; K. RAHNER, Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens, in: ebd. 518–526; R. SCHWARZ, Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Berlin 1962; H. BUHR, Der Glaube – Was ist das? Pfullingen 1963; G. HASENHÜTTL, Der Glaubensvollzug. Essen 1963; O. KUSS, Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen, in: Auslegung und Verkündigung I. Regensburg 1963, 187–202; W. ANZ, Christlicher Glaube und griechisches Denken, in: Zeit und Geschichte (Festschrift R. Bultmann). Tübingen 1964, 531–555; G. BORNKAMM, Glaube und Vernunft bei Paulus, in: Das Paulusbild der neueren deutschen Forschung, hrsg. v. K. H. Rengstorf. Darmstadt 1964, 591–612; R. BRING, Das göttliche Wort. Grundfragen unseres Glaubens. Gütersloh 1964; M.-D. CHENU, La parole de Dieu. La foi dans l'intelligence. Paris 1964; O. KAISER, Transzendenz und Immanenz als Aufgabe des sich verstehenden Glaubens, in: Zeit und Geschichte (Festschrift R. Bultmann). Tübingen 1964, 329–338; F. MILDENBERGER, Gottes Tat im Wort. Gütersloh 1964; E. Schillebeeckx, Neues Glaubensverständnis. Mainz 1964; H. SCHLIER, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, 279–293; P. BENOIT, Der Glaube nach den Synoptikern, in: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf 1965, 73–85; W. BRUGGER, Gotteserkenntnis und Gottesglaube, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 190–204; H. GOLLWITZER – W. WEISCHEDEL, Denken und Glauben. Stuttgart 1965; J. B. METZ, Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1 (1965), 484–492; J. B. METZ, Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965; H. R. NIEBUHR, Radikaler Monotheismus. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt. Gütersloh 1965; M. NOVAK, Belief and Unbelief. A Philosophy of Self-Knowledge. New York 1965; E. SCHILLEBEECKX, Das nichtbegriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt, in: Offenbarung und Theologie. Gesammelte Schriften I. Mainz 1965, 261–293; J. TRÜTSCH, Der Glaube, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 791 bis 898; H. BOUILLARD, Logik des Glaubens. Freiburg 1966; H. ENGELLAND, Die Wirklichkeit Gottes und die Gewißheit des Glaubens. Göttingen 1966; H.-G. GEYER, Christlicher Glaube zwischen Absterben und Anpassung, in: Disputation zwischen Christen und Marxisten, hrsg. v. M. Stöhr. München 1966, 209–243; U. GERBER, Katholischer Glaubensbegriff. Gütersloh 1966; O. HAENDLER, Zwischen Glaube und Unglaube. Göttingen 1966; K. RAHNER, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 54–76; K. RAHNER, Im Heute glauben. Einsiedeln [2]1966; B. WELTE, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums. Freiburg 1966; G. BAUM (Hrsg.), The Future of Belief Debate. New York 1967; K. BECK, Offenbarung und Glaube bei Anton Günther. Wien 1967; G. BIEMER, Zum Problem der Glaubenszustimmung in der religiösen Unterweisung, in: Theologie im Wandel. München 1967, 688–702; R. BULTMANN, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann, in: Heidegger und die Theologie, hrsg. v. G. Noller. München 1967, 72–94; W. DANTINE, Die christologische Fundierung der Sola Fide. Dogmatische Überlegungen im Horizont von Religionserfahrung und Religionskritik, in: Der christliche Glaube und die Religionen, hrsg. v. C. H. Ratschow. Berlin 1967, 28–41; H. FISCHER, Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens. Gütersloh 1967; H. GOLLWITZER, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle. München 1967; E. GRÄSSER, Glauben und Wissen im Neuen Testament, in: Kontexte, Bd. 4, hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart 1967, 117–123; W.-D. MARSCH, Die Hoffnung des Glaubens, in: Diskussion über die »Theologie der Hoffnung« von Jürgen Moltmann, hrsg. v. W.-D. Marsch. München 1967, 122–124; R. RENDTORFF, Glauben und Wissen im Alten Testament, in: Kontexte, hrsg. v. H. J. Schultz. Bd. 4. Stuttgart 1967, 110–116; W. PANNENBERG, Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967; E. SCHILLEBEECKX, Die Funktionen des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis, in: Künftige Aufgaben der Theologie, hrsg. v. P. Burke. München 1967, 61–85; R. SCHNACKENBURG, Glauben im Verständnis der Bibel, in: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. München 1967, 61–85; E. SIMONS, Philosophie der Offenbarung. Stuttgart 1967; J. ALFARO, Glaube – Glaubensmotiv, in: SM II (1968), 390–413; H. D. BASTIAN, Abseits der Kanzel. Anfänge in Glauben und Verstehen. Olten 1968; A. DARLAP, Glaube und Geschichte, in: SM II (1968), 420–428; L. DEWART, Die Zukunft des Glaubens. Einsiedeln 1968; H. FRIES, Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel zeitgenössischer Kritik. Würzburg [2]1968; H. FRIES, Glaube und Wissen, in: SM II (1968), 428–439; H. FRIES, Herausgeforderter Glaube. München 1968; W. HARENBERG (Hrsg.), Was glauben die Deutschen? München 1968; G. MUSCHALEK, Glaubensgewißheit in Freiheit.

Freiburg 1968; H. OTT, Die Struktur des Glaubensaktes, in: Kerygma und Mythos VI/4, hrsg. v. F. Theunis. Hamburg 1968, 41–49; R. PANIKKAR, Der Glaube als konstitutive Dimension des Menschen, in: ebd. 15–40; H.-J. POTTMEYER, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Freiburg 1968; K. RAHNER, Glaubenszugang, in: SM II (1968), 414–420; K. RAHNER, Ich glaube an Jesus Christus. Einsiedeln 1968; G. WALDMANN, Christlicher Glaube und christliche Glaubenslosigkeit. Tübingen 1968; J. DUSS VON WERDT, Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik. Einsiedeln 1969; G. EBELING, Wort und Glaube II. Tübingen 1969; B. GERTZ, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei. Düsseldorf 1969; F. KERSTIENS, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens. Mainz 1969; P. KNAUER, Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht. Frankfurt 1969; E. KUNZ, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ. Frankfurt 1969; M. MEZGER, Kritischer Glaube. Olten 1969; J. MÖLLER, Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart. München 1969; R. SHAULL, Der christliche Glaube als Skandal in einer technokratischen Welt, in: Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil – R. Weth. München-Mainz 1969, 29–40; H. VERWEYEN, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Düsseldorf 1969; L. WACHINGER, Der Glaubensbegriff Martin Bubers. München 1970.

GNADE

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

Die Ankündigung der Gnade Gottes ist wesentlicher Bestandteil der biblischen→Verkündigung. Gnade ist ein Schlüsselbegriff. Das Grundverhältnis Gottes zum Menschen kommt darin zur Sprache. Die Bibel kennt zwar keine »Gnadenlehre«, um so mehr aber die Verkündigung der Gnade als der huldvollen Zuwendung Gottes zum Menschen und besonders als eines göttlichen Heils*handelns* am Menschen. Dabei geht das NT zwar entscheidend über das AT hinaus, bleibt aber doch auf der Denkbahn, die im AT vorgezeichnet ist.

1. *AT.* Das maßgebende Wort der Gottesoffenbarung an Moses, das die Erneuerung des Bundes mit Israel und die Übergabe der Gebote einleitet, ist der Satz Ex 34,6: »Jahwe, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig, groß an Huld und Treue.« Daß Gott als getreuer Bundesherr und gnädiger Gebieter erfahren werden kann, ist durch dieses Gottesbild ermöglicht (vgl. Joel 2,13; Jon 4,2; Pss 86,15; 103,8). Alle atl. Begriffe, die in den Sinngehalt unseres Wortes Gnade einzubeziehen sind, kommen darin überein, daß sie die personale Zuwendung Gottes zu seinem Volk ausdrücken. Der Gott, der von zuvorkommendem Wohlwollen gegen alle seine Geschöpfe erfüllt ist, läßt die Sonne seiner Gunst (חֵן; χάρις) über→Israel leuchten und geht sogar so weit auf den Menschen zu, daß er einen →Bund mit ihm schließt und in Verläßlichkeit und Treue (חֶסֶד; ἔλεος) zu diesem Bund steht, obgleich er die Treulosigkeit Israels, seines Eheweibs, immer wieder durch gütiges Erbarmen (רַחֲמִים; οἰκτιρμός) auffangen muß (Is 54,7f; Os 2,21f). Somit ist Gottes Gnade zunächst eine Grundhaltung des Wohlwollens, eine *Gesinnung*, die im Wesen des Offenbarungsgottes

(vgl. Ex 34,6) begründet ist. Wie die Gunst des Königs auf einem Menschen (Est 2,9) oder die Huld persischer Könige auf Israel ruhen kann (Esr 9,9), so ruht Gottes Gnade auf seinem Volk. Der Mensch, der Jahwe seinen Gott nennt, kann in einem Klima göttlicher Liebe und Zuwendung leben. Er findet diese Denkart Gottes auf den Wegen seines Lebens, vor allem aber in der Geschichte Israels bestätigt. Denn Gottes Gnade ist nicht nur eine Gesinnung, sondern auch ein *Handeln.* Daß Gott mit Abraham den Bund der →Verheißung schließt, daß er sein Volk aus der Knechtschaft führt (vgl. Ex 3,7ff), daß er mit Moses den Bund bekräftigt und erweitert, daß er Israel auf seinem Weg durch die Geschichte begleitet (Ex 15,13), daß er Schuld vergibt (Nm 14, 18–20), Leben und Fruchtbarkeit schenkt (Ps 136,1–9) – alles das ist Ausdruck und Erweis seiner Gnade. Vor allem gehören »Bund« und Gottes Gnadenhuld unlöslich zusammen (1 Kg 8,23; Dt 7,12). Die prophetische Verkündigung (→Prophet) bezieht den Friedensbund zwischen Jahwe und Israel immer wieder auf die Liebe des Bundesherrn: »Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Huld bewahrt.« Diese Liebe ist verläßlich: der Bund wird nie in Frage gestellt, und Gottes Huld weicht nie von Israel (Is 54,10; vgl. Pss 89,29; 106,45). Darum darf es der Fromme wagen, an diese Huld zu appellieren (2 Chr 6,42; Neh 13,22; Ps 6,5): »Gedenke deiner Erbarmungen, die da sind von Urzeit her« (Ps 25,6). Und Jahwe antwortet, indem er gemäß der Größe seiner Huld alle Schuld vergibt (Nm 14,19; Jr 3,12; Mich 7,19). Für einen derart eindeutigen und unbeirrbaren Liebeswillen ist es nur konsequent, daß er die *endgültige* Lösung und Befreiung des Menschen von jeglicher Not anstrebt. Gottes Heilshandeln hat ein eschatologisches Ziel (Is 54,8; 55,3; Jr 31). Darum soll Israel auf Jahwes eschatologisches Tun warten: »Harre, Israel, auf den Herrn, denn beim Herrn ist die Gnade, alle Erlösung bei ihm« (Ps 130,7). Durch diesen endzeitlichen Bezug von Gottes Helfertreue und Heilswillen wird das →Heil über Israel hinaus auf alle Völker (→Nichtchristen I) ausgeweitet (Is 42; 45; 49). Im eschatologischen Heilswillen ist wohl auch der ausschlaggebende Unterschied zu den Gottesvorstellungen anderer antiker Religionen zu sehen. Auch die sumerischen Stadtgötter, auch Schamasch und Marduk erweisen Huld und Barmherzigkeit, doch muß man sich ihrer Gnade durch Mantik und Magie versichern und findet nie feste Zuversicht auf ein endgültiges, geschichtlich greifbares Heil der gesamten →Schöpfung (Eichrodt).

Die Aussagen des AT über Gott, über sein Wesen und sein Handeln schließen also folgende Bestimmungen seiner Gnade ein: Als erbarmende Huld und verläßliches Handeln erscheint Gnade immer als die freie personale Zuwendung Gottes zu seinem Volk und zum Menschen überhaupt. Diese Zuwendung findet ihren Ausdruck in unbedingter Treue zum einmal geschlossenen Bund und zum einmal gegebenen Wort, das auch bei menschlicher Schuld und göttlicher Strafe nicht zurückgenommen, sondern in der →Vergebung erneuert

wird. Umgekehrt ist alles heilschaffende Tun, vor allem die endzeitliche Errettung, konsequenter Ausdruck der huldvollen Gnadengesinnung Gottes.

2. Im *NT* ist →*Paulus* der große Verkündiger der Gnade Gottes. Mit Recht ist seine Theologie »charitozentrisch« genannt worden (Bonnetain). Wie alle seine theologischen Gedankengänge, so erhält auch die Darstellung der göttlichen Gnade ihre Eigenart und Existenznähe durch die persönliche Erfahrung des Apostels. Gott, der ihn »vom Mutterschoß an erwählt« hat (Gal 1,15; vgl. Is 49,1.6), hat ihn durch seine Gnade zum →Glauben und zum Apostelamt (→Apostel) gerufen und »in ihm seinen Sohn geoffenbart« (Gal 1,16). Die Erfahrung seiner Bekehrung (→Umkehr) ist die Erfahrung von Gottes Gnade. Diese Gnade besteht vor allem in der Enthüllung des Sohnes, der »in ihm als tief in sein Leben eingreifende persönliche Macht geoffenbart« wird (Wikenhauser). Fortan erscheint alle Gnade Gottes »in Kraft der Erlösung durch Christus Jesus« (Röm 3,24), »durch den wir Zutritt haben zu dieser Gnade« (Röm 5,2). »Durch Christus« hat Paulus »Gnade und Apostelamt empfangen« (Röm 1,5), indem der Auferstandene »zuletzt von allen« auch ihm erschienen ist und ihn dadurch zum Zeugen (→Zeugnis) gemacht hat (vgl. 1 Kor 15,8). Wie der Apostel, so sind auch die Glaubenden »durch die Gnade Christi berufen« (Gal 1,6; vgl. 2 Kor 8,9). Der Grund für die zentrale Stellung Christi im göttlichen Gnadenhandeln ist in Röm 5 ausführlich dargestellt. Danach hat »Gott seine Liebe zu uns dadurch erwiesen, daß Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist« (Röm 5,8). Dieses unbegreifliche Heilswerk aber bedeutet →Rechtfertigung des Sünders vor Gott und damit »Zutritt zur Gnade« (Röm 5,2) als der lebendigmachenden Gemeinschaft mit ihm. Dieser für den Menschen entscheidende, weil heilsnotwendige Vorgang, der die Überfülle der Gnade Gottes (vgl. Röm 5,17b) erweist, ist ermöglicht durch den Gehorsam des neuen →Adam (vgl. Röm 5,12–21), der als Anfang eines neuen Geschlechtes das neue →Leben vermittelt: die →Freiheit von →Sünde, →Gesetz und →Tod für die gesamte Menschheit. Mit diesem Gedanken ist die persönliche Gnadenerfahrung des berufenen Apostels ins Allgemeingültige ausgeweitet. Mit dem Wort Gnade bezeichnet Paulus vor allem die personale Zuwendung des heilschaffenden Gottes, wobei diese Zuwendung »durch Christus« geschieht: Gottes Gnade gibt sich in die Erfahrbarkeit des Menschen, indem die Gemeinschaft mit Christus neues Leben und Zutritt zu Gott selbst ermöglicht. Wodurch aber wird die Gemeinschaft mit Christus im Leben des einzelnen gestiftet? Paulus gibt darauf eine Antwort, die von der sehr konkreten Vorstellung getragen ist, daß Christus durch die Gotteskraft des Pneuma (→Hl. Geist) im Leben des Getauften mächtig wird. Mittels dieses Pneuma, das zugleich als πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Röm 8,9a) und als πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ (Röm 8,9b) verstanden wird, greift Christus seit seiner Erhöhung (vgl. Röm 1,5) in die Existenz des gläubigen Menschen ein und schafft Leben und Freiheit (vgl.

2 Kor 3, 18) von Sünde und Gesetz (vgl. Röm 6, 18–23; Gal 4, 21–31). Diese handelnde Gegenwart Christi im Innern des Menschen aber ist Gnadenerweis Gottes und Ausdruck seiner →Liebe. »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch das hl. Pneuma, das uns gegeben ist« (Röm 5, 5). Alle geistgewirkten Charismen (Röm 12; 1 Kor 12) sind darum Wirkungen Gottes (→Amt I), »der alles in allen bewirkt« (1 Kor 12, 6). Zu diesen Charismen sind nicht nur die außerordentlichen Gaben zu rechnen, die in 1 Kor 12 und 14 aufgezählt sind, sondern auch die in ihrer Erscheinungsform gewissermaßen alltäglichen Begnadungen, wie sie einem jeden für *seine* Aufgabe im Organismus der →Kirche zugeteilt sind: Dienstleistungen, die Gabe zu trösten, Einfalt, die Kraft zu führen, Barmherzigkeit und Fröhlichkeit (Röm 12, 7f). Alle Gnadengaben sind somit gegeben zur »Auferbauung der Gemeinde« (1 Kor 14, 12). Man muß sogar sagen, daß das Pneuma der Kirche als ganzer gegeben ist und dem einzelnen nur, insofern er zur Kirche gehört und in ihrem Organismus an der ihm von Gott zugewiesenen Stelle mitbaut. Dennoch ist es der einzelne, in dessen Innerstem die Gnadenzuwendung an die Kirche Wirklichkeit wird (vgl. dazu Paulus als exemplarische Existenz, Gal 2, 9). Darum ist Gottes Gnade »auf Antwort hin« gegeben. Wie der Mensch das ihm gegebene Pneuma »ersticken« kann (1 Thess 5, 19), so kann er die Gnade vergeblich empfangen (vgl. 2 Kor 6, 1f), kann sie aber auch in sich wirksam werden lassen (vgl. 1 Kor 15, 10). Die Antwort des Menschen, die sich als »Wachsen in der Gnade« ausdrückt (vgl. 2 Petr 3, 18), geschieht im Glauben. Glaube und Gnade gehören zusammen (Röm 4, 16), weil der heilschaffende Hulderweis Gottes – die Rechtfertigung durch →Jesus Christus – nur und immer wieder auf Grund von Glauben geschenkt wird: »Durch Glauben wird der Mensch gerechtfertigt« (Röm 3, 28). Sind wir aber »durch Gnade auf Grund des Glaubens gerettet« (Eph 2, 8), so schafft die dialogisch auf den Glauben bezogene Gnade jene neue Wirklichkeit, in der die Gegenmacht von Gesetz und Sünde überwunden wird. Denn wer durch das Gesetz Rechtfertigung sucht, fällt aus der Gnade heraus (Gal 5, 4). Nur »im Pneuma aus Glauben« gibt es →Hoffnung auf Rechtfertigung (Gal 5, 5). Und nur, wer unter der Gnade steht, ist nicht Sklave der Sünde (Röm 6, 14). Aus eigener Anstrengung erreicht der Mensch nicht einmal Freiheit von Sünde und Schuld (vgl. Röm 3, 9ff), geschweige denn Rechtfertigung als gnadenvolles Angenommensein von Gott. Beides ist Geschenk (vgl. Röm 5, 15.20; 11, 6). Um das zu verstehen, ist ein Vergleich der paulinischen Gnadenverkündigung mit den Qumran-Texten hilfreich. F. Mußner, der dafür eine Reihe von Beispielen anführt, nennt die Gnadenauffassung der Qumran-Gemeinde »eine gewisse Präformierung der paulinischen Gnadenlehre«.

Wie schon im AT, so ist auch in der ntl. Verkündigung von Gottes Gnade ein letztes zu berücksichtigen: Gottes Gnadenzuwendung geschieht in die Geschichte hinein. Dadurch wird Geschichte zur →Heilsgeschichte, deren Ziel die endgültige Herrschaft Gottes (→Reich Got-

tes) über alles Lebendige und damit die Vollendung der Schöpfung ist (vgl. Röm 8,21f). Alle Gnade Gottes ist – wie das Pneuma – nur Angeld auf dieses Ziel (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5). Weil Gottes Heilswille und die Heilstat Christi durch das Pneuma auf die menschliche Existenz appliziert wird, ist alle Gnadenzuwendung die göttliche Gabe, die in das von Not bedrängte Jetzt hineingegeben ist und darum den Menschen auf das Bald der Vollendung hin unterwegs sein läßt. Gnade ist also auch in der Verkündigung des Apostels Paulus ein eschatologischer Begriff.

Die übrige apostolische Verkündigung von Gottes Gnade spiegelt den paulinischen Ansatz in mannigfachen Formulierungen wider. In der Apostelgeschichte wird die Gnade Gottes als Gottes Wohlwollen erfahren, das auf denen ruht, die Zeugnis geben von der →Auferstehung Jesu (11,33). Auch der Ausdruck »jemanden der Gnade Gottes übergeben« (14,26) zeigt, wie die Gnade verstanden wird: als hilfreiches Wohlwollen Gottes, auf das man vertrauen kann (vgl. auch 15,40). Auch die besondere Gnadengabe, dem einzelnen gegeben zum Nutzen der Gemeinde, kennt die Apostelgeschichte, z. B. die Redegabe des Apollos (18,27). Aber auch die Entsprechung findet sich: die einer ganzen Gemeinde geschenkte Gnade der Bekehrung (11,21ff). Weil Gnade die von Gott ausgehende Hilfe, sein Wohlwollen und seine Nähe bedeutet, kann schließlich der gesamte neue Heilsstand des Christen, in dem es zu verharren gilt (13,43), mit Gnade bezeichnet werden (vgl. auch 1 Petr 5,12; Jud 4).

Das *Johannesevangelium* sieht die Gnade Gottes Gestalt annehmen in der Fleischwerdung des Logos. »Aus seiner Fülle haben wir Gnade um Gnade empfangen« (1,16), jene Gnade, die der Gegensatz zum Gesetz des Moses ist und darum Leben (1,4), →Licht (1,9) und Aufscheinen der Liebe Gottes bedeutet (vgl. 3,16).

Der gesamten apostolischen Verkündigung von der Gnade Gottes ist der Ansatz gemeinsam, daß alle Gnade Gottes »in Christus« erschienen und Geschichte geworden ist. Seit Christus gilt: *Jetzt* ist die Zeit des Heils (2 Kor 6,2). Die Basis für dieses Wissen im Glauben kann nur Jesus selbst sein. Zwar spricht Jesus nicht begrifflich von Gnade. Doch ist der Inhalt seiner Botschaft die Gnadentat Gottes, der seine Herrschaft nahe herangeführt hat. Jesu Botschaft vom kommenden Gottesreich ist schon die Gnadenwirklichkeit selbst. Die Gleichnisse von der souveränen Gottesherrschaft, vor allem die Parabel vom gütigen Arbeitsherrn, der auch noch dem letzten in freier Güte gibt, was er braucht (Mt 20,1–16), und die Gleichnisse vom Erbarmen Gottes über das Verlorene – das verlorene Schaf, das verlorene Geldstück, den verlorenen Sohn (Lk 15,4–32) – sind Darstellungen der gnadenvollen Liebe Gottes. In der »Fülle der Zeit« kennt diese Liebe nicht mehr die Grenze eines auserwählten Volkes. Vielmehr schickt sie ihre Boten – nachdem die Geladenen sich versagt haben – »auf die Landstraßen und an die Zäune«, um alle ohne Unterschied einzuladen (Gleichnis vom großen Gastmahl, Mt 22,1–10; Lk 14,15–24). Daß

Gottes Heil dem Menschen durch die Verkündigung Jesu als *eschatologische* Gnade zugesprochen wird, zeigen vor allem die Seligpreisungen an die Armen, Hungernden, Weinenden und Verfolgten (Lk 6, 20–23). Doch nicht nur die Verkündigung, sondern auch das Handeln Jesu ist Verkörperung und greifbarer Ausdruck des göttlichen Erbarmens über alle Geschöpfe: daß er Kranke (vgl. Mk 2, 1–12) und Besessene (Lk 11, 14–20) heilt, Zöllner und Sünder beruft und mit ihnen Gemeinschaft hat (vgl. Lk 7, 36–50; 15, 1–32). Dies alles sind →»Zeichen« der anbrechenden Gottesherrschaft, »Zeichen« der Gnade. Noch stärker tritt das hervor in dem viele Wunder begleitenden →Wort von der Sündenvergebung (vgl. Mk 2, 5; Mt 9, 2; Lk 5, 20; 7, 48), vor allem aber in dem als stellvertretendes Leiden des Gottesknechtes »für die Vielen« begriffenen Heilstod am Kreuz (→Mission I). Hier hat der Gnadenwille Gottes »des eigenen Sohnes nicht geschont« (Röm 8, 32). Alle Reflexion über Gottes Gnade in der apostolischen Verkündigung ist darum nichts anderes als die Interpretation des in Jesus erschienenen (vgl. Tit 2, 11) göttlichen Heilswillens.

J. Wobbe, Der Charisgedanke bei Paulus. Münster 1932; R. Winkler, Die Gnade im Neuen Testament, in: ZSTh 10 (1933), 642–680; R. Bultmann, ἔλεος, in: ThW II (1935), 479–482; C. R. Smith, The Bible Doctrine of Grace. London 1956; W. Grundmann, Die Übermacht der Gnade, in: NovT 2 (1957), 50–72; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen [3]1958, 287–292; E. Würthwein – G. Stählin, Gnade, in: RGG II ([3]1958), 1632 bis 1637; J. Schildenberger – G. Trenker, Gnade, in: BW (1959), 343–352; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I. Stuttgart [6]1959, 150–155; J. Haspecker – F. Mussner, Gnade, in: LThK IV ([2]1960), 977–984.

I. Hermann

K. W. Neubauer, Der Stamm CHNN im Sprachgebrauch des AT. Berlin 1964; N. Lohfink, Gesetz und Gnade, in: Das Siegeslied am Schilfmeer. Frankfurt 1965, 151–173; K. H. Schelkle, Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach Auslegung der Väter, in: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966, 251–272; K. Berger, Gnade, I. Schrift, in: SM II (1968), 439–445.

II. Dogmengeschichtlich

Das Verständnis des neuen »Lebens«, das →Jesus Christus in der durch →Inkarnation, →Erlösung und Geistsendung geschaffenen →Kirche den Menschen gebracht hat, mußte sich im christlichen Bewußtsein und in der Theologie durch die Konfrontation mit der religiösen Tradition der atl. Offenbarung im Judentum wie der menschlich-natürlichen Frömmigkeit im Heidentum (das Geoffenbarte wahrend, die Fragen und Anliegen des Menschenherzens beantwortend und die menschlichen Irrungen und Widerstände überwindend) durchsetzen und entfalten.

Im 2. Jh betonten judenchristliche Kreise vor allem die neuen ethischen Forderungen (Did 1–6; Barn 18–21) oder die Werke neben dem →Glauben (1 Clem 32–35) oder Glauben und →Liebe als Band der Kirche (IgnEph 14); heidenchristliche Kreise hoben besonders →Taufe und →Eucharistie (Did 7–10; 14, 2) hervor. Als besondere Gnade erscheint die »Buße« (1 Clem 7, 4–8, 5), die bald in einer eigenen Insti-

tution (→Bußsakrament) verankert wird. Im 2. Jh entwickelt Irenäus gegenüber den manichäischen und intellektualistischen Tendenzen der →Gnosis im Anschluß an Eph 1, 10 und Röm 5, 12 seine Lehre von der ἀνακεφαλαίωσις (Adv. Haer. I, 3, 4; III, 18, 7; V, 8, 1) und unterscheidet gemäß Gn 1, 26 im Menschen die allgemeine Gottebenbildlichkeit durch →Schöpfung *(imago)* von einer höheren *(similitudo)*, die durch Taufe und Geist (→Hl. Geist; →Bild) geschenkt wird. Tertullian führt die dieser Unterscheidung entsprechenden Begriffe *natura* und *gratia* ein (De Bapt. 5; De An. 21). Wie Origenes (De Princ. 3, 1, 18f; In Ep. ad Rom. 4, 5), so hebt auch Tertullian (Adv. Marc. II, 5–10) bei aller Betonung der Notwendigkeit der Gnade für das christliche Leben hervor, daß schon der »freie Wille« ein besonderes (Gnaden-)Geschenk Gottes sei (→Freiheit). Klemens von Alexandrien entfaltet im Anschluß an 2 Petr 1, 4 (»der göttlichen Natur teilhaftig«) die Lehre von der Gotteskindschaft (Paed. I, 6; VII, 1), während Cyprian seine »Erfahrung der Gnade« in seiner Bekehrung (Ad Donat. 4f) beschreibt.

In den christologischen und trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jh entwickeln die großen Theologen der *griechischen* Kirche die Lehre von der »Vergottung des Menschen« (θείωσις; vgl. Athanasius, Contr. Ar. IV, 2, 59; Ep. de Syn. 51 gemäß Jo 1, 12f; Gal 4, 6; 1 Kor 3, 16; Gregor von Nazianz, Or. I, 5 gemäß Phil 2, 7; 2 Kor 8, 9) als christlich-heilsgeschichtliche Interpretation von platonischen Spekulationen (Platon, Pol. X, 613 B; Phaid. 62 B; Plotin, Enn. I, 2, 3; V, 8, 11); sie stellt noch heute den Kern des ostkirchlichen Gnadentraktates dar. Die Erklärung wird in der biblischen Lehre gefunden, daß der »eingeborene Sohn Gottes« (Jo 1, 14) zugleich der »Erstgeborene unter vielen Brüdern« (Kol 1, 15) ist, oder in der Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes (Röm 8, 11) oder des Dreieinigen Gottes (Jo 14, 23; vgl. Cyrill von Alexandrien, De Trin. III). Johannes Damascenus (De Fide Orth. IV, 8) faßt diese Lehren zusammen.

Im griechischen Geist des Neuplatonismus (→Platonismus und Neuplatonismus) hat eine mehr intellektualistische Form der →Mystik ihre Wurzeln (Plotin – Proklos – [um 530] Pseudo-Dionysios), die neben der biblischen Christus- und Liebesmystik (vgl. Gal 2, 20; 2 Kor 5, 14; Kol und Eph: ἐν Χριστῷ) für immer große Bedeutung behalten sollte. Auf den drei Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung (Eccl. Hier. V, 3) erhebt sich der Mensch zu jener Innerlichkeit, in der Gott ihm die Gnade der Vereinigung in der »Ekstase« schenkt (vgl. Plotin, Enn. VI, 9, 7, 11; Pseudo-Dionysios, De mystica theologia). Hier wird auch der Terminus ὑπερφυής (= *supernaturalis*; so übersetzt von Scotus Eriugena) gebildet, der in der teleologischen Ausdeutung durch Thomas von Aquin (De Ver. 27) große Bedeutung für die Gnadenlehre und Theologie überhaupt gewinnen sollte.

Die Gnadenlehre als selbständigen Traktat hat im 5. Jh in der *lateinischen Westkirche* vor allem *Augustinus* im Kampf gegen den naturali-

stischen Ethizismus des Pelagianismus ausgebildet. Gegen die Irrlehren des irischen Mönches Pelagius und des Bischofs Julian von Eklanum (Erbsünde sei das schlechte Beispiel der Stammeltern, und Gnade sei uns gegeben im freien Willen, im Beispiel und in der Lehre Jesu sowie in der Sündenvergebung) stellte er in einer weiterführenden Interpretation der Lehren des hl. →Paulus 412–430 in zahlreichen Werken die Innerlichkeit der Gnade und ihre Notwendigkeit für jedes heile und heilige Werk des Menschen heraus und klärte die großen Fragen um Erbsünde (→Erbschuld) und Gnade, →Natur und Gnade, →Freiheit und Gnade (die Termini *gratia praeveniens* und *subsequens*, *gratia operans et cooperans* entwickelnd) und gegenüber Einwänden von Mönchen in Hadrumentum (Afrika) und Marseille die Lehre von der Bedeutung der asketischen Werke neben der Gnade sowie die Fragen um die Gnade der →Prädestination und der Beharrlichkeit. Fanden diese Lehren bereits auf der Synode von Carthago 418 (D 101–108) und im sog. Indiculus Coelestini (um 440 von Prosper von Aquitanien gesammelt und um 500 in Rom anerkannt; D 129–142) ihren Niederschlag, so dekretierte schließlich das 2. Konzil von Orange 529 (D 173–200), das sich gegen die Irrtümer des (seit dem 16. Jh sog.) Semipelagianismus (*initium fidei* und *perseverantia* seien Menschenwerk: Faustus von Rei, Gennadius) wandte, den größten Teil der augustinischen Lehren.
In der karolingischen Theologie entstand eine Kontroverse über die unfertige Prädestinationslehre Augustins; und bei Bernhard von Clairvaux kamen Gnadenfragen in seiner Christusmystik zum Anklingen. Die theologischen Zusammenfassungen der Frühscholastik (Sentenzensammlungen und Summen von 1190–1250) behandelten die Gnadenlehre nur nebenbei unter den Themen *fides*, *caritas*, Taufe, Christus und Hl. Geist. Erst mit der Rezeption der aristotelischen Psychologie und Metaphysik (→Aristotelismus) fand die Gnadenlehre eine neue und umfassende Behandlung (vgl. die Gnadenquaestionen des Johannes von Rochelle in der Summa Alexandri Halensis, des Odo Rigaldi und des Thomas von Aquin), besonders in den Sentenzenkommentaren (I, d. 17; II, d. 27–31; IV, d. 17). Wurde im NT, bei Augustinus und in der Bonaventuraschule Gnade vor allem als →»Licht« und »Kraft«, von Gott kommend, bezeichnet, so wird sie nunmehr, vor allem gegen die Lehre des Petrus Lombardus (Sent. I, 17), Gnade sei der im Menschen einwohnende Hl. Geist (Röm 8, 11), selbst als *habitus supernaturalis* im Menschen (Thomas, In Sent. II, 26; De Ver. 27; S. th. I, II, 110), als neue, von Gott geschenkte Seinsqualität der Seele, bei Duns Scotus und den folgenden Franziskanern als übernatürliche *caritas* (Tugendhabitus des Willens) bestimmt. »Übernatürlich« bedeutet bei den Franziskanern »Gott angenehm machend« (*acceptabilis:* neuplatonisches Schema), während die thomanische Richtung darunter eine zur Natur des Menschen hinzukommende Kraft versteht (theologisch: aristotelisches Schema), durch die die menschlichen Handlungen indirekt *(de congruo)* oder

direkt *(de condigno)* »verdienstlich« werden sollten, d. h. die zu dem Ziele führten (Anschauung und Besitz Gottes), das von Gott dem Menschen über alle seine natürliche Kraft hinaus gesetzt war. So wurde hier die »innere Heiligung« des Menschen zum Hauptthema der Gnadenlehre, wogegen bei Augustinus noch die »rechtfertigende Liebe Gottes« für den Sünder im Mittelpunkt der Betrachtung stand. Das Rechtfertigungsproblem wurde vor allem in der Frage nach der (übernatürlichen) Qualität der Reue und nach ihrer Bedeutung für die Sündenvergebung aufgegriffen.

Die großen Auseinandersetzungen zwischen dem durch seine Kommentatoren (Averroes und Avicenna) erneut interessant und problematisch gewordenen *Aristotelismus* und dem augustinischen Anliegen, vor allem in der Theologie der *Franziskaner* (→Franziskanertheologie), führte zu einem Anwachsen der Kommentare zum I. Sentenzenbuch und einem häufigen Wegfall der anderen Bücher, wodurch die Gnadenlehre hier fast nur noch als Lehre von der Liebe und Prädestination durch Gott erscheint. Dazu hatte die Verurteilung des Averroismus (1277) die Aussagen über die »absolute Macht und Freiheit« Gottes sehr begünstigt, was dazu führte, das *meritum* (bedingt durch Gottes Gebot und Gnade und des Menschen freie Gehorsamstat) als *mera acceptatio* durch Gott zu interpretieren. Die vor allem in Oxford entwickelte Erkenntniskritik machte endlich das »Übernatürliche« (die Gnade und den Gnadenstand des Menschen) zu einem Gegenstand bloßen Glaubens (die Thomas- und Bonaventuraschule hatte in inneren Erfahrungen des reinen Gewissens oder der selbstlosen Liebe und des Verlangens nach guten Werken noch hinreichende Indizien für einen gültigen Schluß auf den eigenen Gnadenstand gesehen), was bald dem »Glauben« an sich (gegenüber Gnade und *caritas*) ein ganz neues Eigengewicht geben sollte. Die parallel zu diesen theologischen Entwicklungen sich bildende »Mystik«, besonders im Dominikanerorden (Meister Eckhardt, Johannes Tauler, Heinrich Seuse), im Weltklerus (Johannes Gerson, Hugo von Balma, Johannes Kempf von Straßburg) und in Frauenklöstern (Mechthild und Gertrud von Helfta, Juliana von Norwich u. a.), hob noch dazu das »Dunkle« dieses Glaubens hervor (neuplatonischer Einfluß: Pseudo-Dionysius, De mystica theologica), wogegen die Volksfrömmigkeit um so mehr in veräußerlichte Werkfrömmigkeit auswich.

Die nominalistische Trennung von Glauben und Wissen, von Natur und Übernatürlichem, die Spannung zwischen gelehrter Theologie, mönchischer Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit sowie eine allgemeine Abwendung von der Scholastik und Hinwendung zum neuen Humanismus und zu einer Schrifttheologie führten zur neuen Gnadenlehre der *Reformatoren* (→Reformation), die einfach die →»Rechtfertigung des Menschen« sucht, entweder in der absoluten Prädestination durch Gott (Calvin, Zwingli) oder in der Anrechnung der Verdienste Christi für den immer Sünder bleibenden Menschen auf Grund seines Glaubens an Christus (Luther); →Gesetz und →Evange-

lium, Werk und Glaube erscheinen wie die im Menschen erfahrene natürliche Verderbtheit (Röm 7, 14–25; vgl. Augustinus: *massa damnationis*) und die im sicheren Glauben an Christus geschenkte Rechtfertigung durch Gott in dieser mehr personalistischen Theologie nur »dialektisch« verbunden. Was die Theologie des Mittelalters (aus mystischem Verstehen von 2 Petr 1, 4 und mit aristotelischen Kategorien) über die innerweltliche (geschöpfliche) Realität von Gnade und sakramentalem Gnadenmittel(-zeichen) aussagbar gemacht hatte, ging in den neuen, immer mehr zu einem »Spiritualismus« drängenden reformatorischen Lehren rasch verloren.

Es bedurfte der großen, im Spanien des 15. Jh gewachsenen Theologie (Andreas de Vega, Francisco Vitoria, Domingo Soto, Gerolamo Seripando u. a.), um auf dem *Konzil von Trient* in dem »Decretum de iustificatione« (D 792a–843), die katholische Tradition wahrend, den Neuerern vor allem aus neuem Schriftverständnis heraus antworten zu können. Eingehend werden hier, bei klarem Festhalten an der absoluten Gratuität der ersten Gnade wie der Gnade der Beharrlichkeit, Vorbereitung, Entfaltung und Auswirkung jenes Vorganges theologisch dargelegt, in dem der Mensch durch Gott von der Sünde geheilt und geheiligt wird. Die schon in der Franziskanertheologie des 13. Jh vorbereitete Lehre von der »doppelten Gerechtigkeit« (Wilhelm von Ware, Petrus von Falgario hatten neben der Gnade noch Geisteinwohnung, Petrus von Trabes Anrechnung des Verdienstes Christi gefordert), die die katholische *gratia informans* und die lutherische *imputatio meriti Christi* verbinden sollte (so Seripando Pighius u. a.), wurde abgelehnt. Dadurch war die dialektische Behandlung der Fragen zugunsten der thomistischen, mehr organischen Betrachtung der Gnade preisgegeben.

Die innerkatholischen Auslegungen der tridentinischen Lehren im 16. Jh führten zur Ausbildung der mehr intellektualistisch-organisch denkenden »Thomistenschule« (Domingo Bañez) und der mehr personalistisch-aktualistisch denkenden »Molinistenschule« (Luis Molina), die in einem langen *Gnadenstreit* (1582–1601), der auch durch päpstliche Kommissionen und Disputationen (1602–1607) nicht gelöst, sondern nur verboten werden konnte, die große innere Spannung des katholischen Gnadenbegriffes zeigte und zur Ausbildung der sog. »Gnadensysteme« der verschiedenen Ordensschulen und Frömmigkeitsrichtungen führte. In diesem Streit wurden die Begriffe *gratia sufficiens* und *gratia efficax* entwickelt, wie die Auseinandersetzung zwischen →Augustinismus und →Thomismus im 13. Jh (besonders durch Richard von Mediavilla und Matthäus von Aquasparta) die Unterscheidung zwischen *gratia habitualis* (vorher *gratum faciens* und seit dem Tridentinum *gratia sanctificans* genannt) und *gratia actualis* (als Terminus auch seit dem Tridentinum mehr eingebürgert) erarbeitet hatte. Der Kampf gegen neue prädestinatianische Irrlehren (M. Bajus, C. Jansenius, P. Quesnel: D 1001–1096, 1295–1303, 1351 bis 1390) führte (vor allem bei Cajetan de Vio) zur Bildung des Hilfs-

begriffes *natura pura* (der die menschliche Natur ohne Gnade, aber auch ohne Folgen der Erbsünde meint), durch den der Begriff des »Übernatürlichen« erneut präzisiert wurde, auch wenn er die Gefahr eines gnadentheologischen »Extrinsezismus« mit sich brachte. Im Spanien des 16. Jh entstand die große (psychologische) Richtung der »Mystik« einer Teresa von Avila und eines Juan de la Cruz, und im Frankreich des 17. Jh pflegte die »Ecole Française« (Kardinal Pierre de Bérulle und Franz von Sales) sowie das neu gegründete »Oratorium« eine christozentrische Frömmigkeit, in der Gnade als Verähnlichung mit Christus gedeutet wurde.

Gegen den in der Aufklärungstheologie des 18. Jh entstandenen pädagogisierenden Moralismus erhob sich erst im Lauf des 19. Jh, vor allem durch Rückgriff auf die Hochscholastik (M. J. Scheeben, J. Kleutgen: »Neuscholastik«), eine vertiefte, metaphysisch-organische Betrachtung der Gnade (»Vermählung von Natur und Gnade«), wofür der nicht glückliche Terminus »Übernatur« eingeführt wurde. Die Gegenwart hat durch neue Besinnung auf die *potentia oboedientialis* und auf das *desiderium naturale in (visionem) supernaturale* eine Verinnerlichung (gegen den Extrinsezismus) der Gnadenlehre gebracht und sucht die personale Seite der Gnade von der Christusfrömmigkeit (D. Marmion, R. Guardini), von der Trinitätsmystik (J. Alfaro), von der Mysterienlehre (O. Casel) oder von der Lehre des der Kirche einwohnenden Hl. Geistes her (H. Volk) näher zu erforschen.

In der Rechtfertigungslehre hat die Begegnung zwischen katholischer und lutherischer Theologie auf dem Boden des NT dazu geführt, daß auf lutherischer Seite die Bedeutung der ntl. Lehren vom »guten Werk« und vom verheißenen »Lohn« wieder mehr Beachtung finden, während auf katholischer Seite die Reste einer Aufklärungstheologie in einer mißverständlichen »Werkheiligkeit« (J. Pascher) erkannt und abgelehnt werden. Neben dieser personalen darf die ethische und die metaphysische Komponente der Bestimmung des Gnadenbegriffes nicht aus dem Auge verloren werden.

III. Systematisch

Ausgangspunkt für eine systematische Zusammenschau der Gnadenlehre sind folgende Offenbarungswahrheiten:

1. Der →Mensch als »Geist in Leib« ist bis in die Tiefen seines personalen Seins »Geschöpf« der Liebe Gottes und so heilsgeschichtlich ganz von seinem »Schöpfer« abhängig.
2. Schon in seinem »natürlichen Sein« ist jedoch der Mensch von Gott als »Ebenbild« (*imago:* Gn 1, 26) erschaffen, das (als →»Person«) zur freien und bewußten Antwort auf das →Wort der Liebe Gottes fähig, aber auch verpflichtet ist.
3. Der Mensch ist aber auch von Anfang an (vgl. Paradieseszustand [→Adam], »Gottesbund« durch Abraham und Moses und Person geworden in Jesus Christus [→Bund]) zu einer seine Natur übersteigen-

den, personalen Gemeinschaft mit Gott, zu einem »übernatürlichen Sein« (*similitudo* mit Gott: vgl. 2 Petr 1,4) berufen. Im freien »Sich-versagen« gegenüber dieser Berufung aus Selbstgenügsamkeit oder Selbstherrlichkeit liegt Wurzel und Wesen aller →Sünde.

4. Das gehorsame Hören auf diese Berufung und die Annahme dieser wahren »Gotteskindschaft« (1 Jo 3, 1) hingegen eröffnen den Weg zu einer alles menschliche Begreifen übersteigenden Erfüllung des menschlichen Seins (1 Kor 2, 9; 1 Jo 3, 2) in Verklärung und Seligkeit durch →Teilhabe an der →»Herrlichkeit« Gottes (1 Thess 2, 12; Kol 3, 4; 2 Kor 3, 18; Gal 4, 6). In dieser Erfüllung in der *gloria* wird erst die *gratia* als übernatürliche Erfüllung der *natura* des Menschen offenbar werden. Damit wird aber auch deutlich, daß Gnade alle Schichten menschlichen Seins ergreifen, daß sie darum als formales Moment in allen Schichten faßbar sein und darüber hinaus den letzten Grund ihres Seins wie ihres Verständnisses in Gottes heiligem Wesen selbst haben muß.

Auf Grund dieser Bestimmungen ist zunächst zu sagen, daß schon alles Geschaffene als Geschaffenes »im weiteren Sinne« Gnade ist, wie die atl. Offenbarung und die eschatologische →Hoffnung zeigt. Von hier aus wird auch verständlich, daß Gnade →»Natur« voraussetzt *(praesupponit)* und vollendet *(perficit)*, wobei diese Vollendung ihr Maß zuletzt aus der Kraft Gottes nimmt, die gerade in der Schwachheit der menschlichen Natur zur Vollendung kommt (2 Kor 12, 9). Im »engeren Sinne« ist Gnade im Dialog zwischen Gott und Mensch zu sehen, in dem Gott der frei Schenkende und der Mensch der frei Empfangende ist. Im Geschöpf- wie im Dialogcharakter liegt die Möglichkeit der Gnade zum »Entstehen« (*infundere*, *concreare*: Eph 2, 10) und »Vergehen« *(desinere, destruere dispositive)* begründet, ähnlich wie in ihrer Zuordnung zur geschichtlichen Leib-Geist-Natur des Menschen die Möglichkeit zu »Wachstum« (2 Petr 3, 18) und zu »Minderung« verankert ist. Wie aber die Erfüllung zugleich »Gott und seine Gabe« ist (Is 40, 10; Apk 22, 12), so ist auch neben der geschaffenen Gnade (Gabe) die ungeschaffene Gnade (Gott) als Wesensmoment der ganzen Gnade im Menschen festzuhalten.

Von der geschichtlichen →Existenz des Menschen her läßt sich Gnade als ein »Prozeß« zwischen Gott und Mensch verstehen. Seine wichtigsten Stufen sind: ewige Prädestination, Rechtfertigung als Anfang des Gnadenprozesses für den Sünder in dieser Zeit und als Dauergeschehen im irdischen Leben des Menschen, in dem das Geheimnis von »Gnade und Freiheit«, wie im Kampf um das →Reich Gottes (Mt 11, 12) die Spannung zwischen Geist und Leib, Person und Welt, bis hinein in das Geheimnis der »Beharrlichkeit bis ans Ende« (Mt 10, 22; 24, 13) wirksam und offenbar wird. In diesem Prozeß entscheidet sich unter der Gnade Gottes vor dem Gericht des eigenen →Gewissens (Röm 14, 23; 1 Kor 11, 31) auf seiten des Geschöpfes, was im Endgericht in einem Akt der Gnade und der →Gerechtigkeit Gottes Lohn und Vergeltung finden wird (Mt 25, 46).

Anfang aller Gnade ist der ewige Ratschluß der Liebe Gottes. Dieser wirkt sich aus in Erwählung, Berufung, Begnadigung und Führung des in der Zeit wandelnden und reifenden Menschen durch den über alle Zeit erhabenen (ewigen) Gott (Eph 1, 3–6; Röm 8, 29f).
Diese Gnade des ewigen Gottes verleiblicht sich im geschichtlichen Prozeß des menschlichen Lebens als »Rechtfertigungsgnade«, die als heilende Gnade (*gratia sanans:* bei Augustinus sehr betont), über das Irdische erhebende Gnade (*gratia elevans:* um 1250 bei Philipp dem Kanzler begrifflich entwickelt), Gott wohlgefällig machende Gnade (*gratia gratum faciens:* Terminus des Mittelalters) oder heiligmachende Gnade (*gratia sanctificans:* Terminus seit dem Tridentinum) und zu allem guten und verdienstlichen Werk helfende Gnade (*gratia adiuvans:* seit Augustinus; *gratia actualis:* seit dem Tridentinum vor allem) uns geschenkt wird.
Die *Heilung* ist eine reale Tilgung der Sündenschuld *(reatus peccati)*, auch wenn als Folge der Sünde die Verderbtheit der Natur und damit der Ansatzpunkt für →Versuchung von innen und von außen *(fomes peccati)* als möglicher Grund für die Bewährung wie für die Sünde bleibt. Aller Anfang des Heiles setzt »Glauben« an Gott den Schöpfer und Vergelter (Hebr 11, 6), hoffendes Vertrauen in seine verzeihende Liebe und anfangende Liebe im Menschen voraus (D 792a–843; Phil 1, 6), Akte oder Haltungen, die selbst nur durch aktuelle Gnadenhilfe Gottes möglich sind. Der Mensch muß zuerst von seiner ererbten Selbstherrlichkeit und Weltverlorenheit (1 Jo 2, 15ff) in begnadeter Reue und Buße geheilt werden, soll er für den realen Dialog mit Gott fähig und frei werden.
Die reale *Rechtfertigung* des Menschen durch Gott bedeutet zugleich »Tilgung der Sündenschuld« und »Eingießung der heiligmachenden Gnade« (Heilung und Heiligung durch *gratia sanctificans et habitualis*), deren Wesen und Wirken uns erst in Christus geoffenbart worden ist: Sie bedeutet »Geburt aus Gott« (Jo 1, 13; 3, 5) zum »Kinde Gottes« durch den Geist Gottes (Röm 8, 15f; Gal 4, 5ff). Der Mensch wird in ihr eine »neue Schöpfung« (2 Kor 5, 17) durch Gottes Wort (1 Petr 1, 23), durch den Glauben an Christus (Gal 3, 26) und vor allem durch das Mysterium der Taufe (Apg 2, 38; Tit 3, 5; Röm 6, 2 bis 11), die uns zu Gliedern des Leibes Christi (der Kirche: 1 Kor 12, 12; Röm 12, 5), christusförmig (Röm 8, 29; Gal 4, 19), ja der »Fülle« Christi teilhaftig macht (Eph 1, 8; Kol 2, 9f). In diesem neuen Sein »in Christus« vermag der Mensch Werke zu verrichten, die Früchte tragen, wie sie Christus fordert (Mt 3, 10; 7, 17; 13, 8; Jo 4, 36; vgl. Eph 2, 10) und die Gottes Lohn »verdienen« (Mt 5, 12; Apk 11, 18).
Jedes »übernatürlich gute und verdienstliche Werk« steht aber außerdem unter dem Gesetz der *helfenden Gnade* (*gratia actualis*, *adiuvans:* vgl. Jo 6, 44; 15, 5), die in übernatürlichen, aktuellen, vorübergehenden Bewegungen (thomistisch) bzw. von Gott erzeugten, unterbewußten Wertungen oder Wünschen (molinistisch) des Menschenherzens zu sehen ist. Die Lehre von der »Notwendigkeit der Gnade«

(ohne Gnade kann der Mensch die Sünde nicht meiden, die Gebote nicht sinngemäß erfüllen, verdienstliche Werke nicht verrichten, sich nach dem Fall von der Sünde nicht erheben: vgl. Thomas, S. th. I, II, 114) spricht der menschlichen Natur nicht die Fähigkeit zu »natürlich guten Werken« ab (D 1235, 1297f), auch nicht dem Sünder. Sind diese Werke auch nicht verdienstlich, so können sie von Bedeutung sein für die Vorbereitung (Empfänglichkeit) auf die Gnade, die, heilsgeschichtlich gesehen, immer angeboten ist. Versteht man ferner die menschliche Freiheit als geschöpfliche Gabe und die Gnade als Wirkung des Schöpfers, so läßt sich erklären, daß der Mensch auch in der Gnade die Freiheit seines Handelns bewahrt. Ja, die Gnade befreit den Menschen in seinem Werk erst zur wahren »Freiheit der Kinder Gottes« (Jo 8, 36; Röm 8, 21; vgl. die wohl pseudoaugustinische Schrift Hypomnesticon III, 11: *recte arbitror comparari liberum arbitrium iumento, gratiam vero sessori*; andere Sinngebung bei M. Luther, De servo arbitrio).

Der Sinn des Gnadenwirkens Gottes ist das »Reich Gottes« nicht nur im einzelnen, sondern im Ganzen der Welt, weshalb die Offenbarung von eigenen »Gnadengaben« spricht (χαρίσματα = Standesgnaden: 1 Kor 12, 4–11), die dem einzelnen nicht für seine Person, sondern für seinen Dienst im Reiche Gottes (Mt 18, 23; 24, 45; 25, 14) verliehen werden. Die Freiheit vor und in diesen Gnaden, die auch an Standessakramente (Priesterweihe; →Ehe) geknüpft sein können, wird besonders bei den sog. »evangelischen Räten« sichtbar (→Armut: Mt 19, 21; →Jungfräulichkeit: Mt 19, 12; →Gehorsam: Mt 20, 26).

Da nicht nur für die Verdienstlichkeit der eigenen Werke, sondern auch für die »Fruchtbarkeit« aller Werke für das Reich Gottes der »Gnadenstand« notwendig ist, hat die Kirche gegenüber der von Luther geforderten tätig-erfahrbaren »Glaubensgewißheit« ausdrücklich nur die im praktischen Leben aus dem Glauben mitgegebene »moralische Gewißheit« über den Gnadenstand gelehrt und verlangt, die die eschatologische Offenheit auf »Hoffnung« hin (Röm 8, 24; D 802, 823) bewahrt, der »Gottesfurcht« neben der Gottesliebe den notwendigen Raum beläßt (Sir 2, 15ff; Spr 1, 7) und doch jeden, echte christliche Existenz aufhebenden »Zweifel« (Mt 21, 21; Jak 1, 6) sowie »Angst« (1 Jo 4, 18; Lk 12, 7.32) und »Kleingläubigkeit« (Is 35, 4; Mt 17, 20; Lk 12, 28) ausschließt.

Von hier aus ist auch die Frage nach einer »Gnadenerfahrung« zu stellen. Kann auch die übernatürliche Gnade nicht Formalobjekt einer reflektierten, natürlichen Erfahrung sein, so scheinen nach dem Wort der Offenbarung doch der Gnade Momente beigegeben, die im menschlichen Empfangen und Mitwirken eine unreflektierte Erfahrung als eigenes Geschenk des göttlichen Geistes oder Lichtes (Röm 8, 16.26; Ps 36, 10) ermöglichen, die in »mystischen Zuständen« als eigene Gnadengaben reflexiv erfahren werden können.

Wie Jesus Sirach (43, 27) in der Bewunderung für den »Schöpfer in seiner Schöpfung« ausruft: »Gott ist das All«, so kann der Christ in

Staunen vor der Erfüllung aller Heilsgeschichte in Christus und seinem Reich mit Therese von Lisieux sprechen: »Alles ist Gnade«, wie ja auch schon Paulus von sich bekannt hat: »Nicht ich lebe, Christus lebt in mir« (Gal 2, 20).

L. Bauer, Gnade bei den griechischen Vätern, in: ThQ 98 (1916), 467–491; 99 (1918), 225–252; 100 (1919), 426–446; 101 (1920), 28–64. 155–186; J. van der Meersch, Grâce, in: DThC VI (1920), 1554–1687; J. Rivière, Justification, in: DThC VIII (1925), 2077–2227; H. Rückert, Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil. Bonn 1925; M. Merlin, S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce. Paris 1931; J. Terrien, La grâce et la gloire. Paris 1931; F. Stegmüller, Zur Gnadenlehre des jungen Suarez. Freiburg 1933; F. Stegmüller, Francisco de Vitoria. Basel 1934; H. Rahner, Gottesgeburt im Herzen des Menschen, in: ZKTh 59 (1935), 333–418; B. Froget, De l'habitation du St-Esprit dans les âmes justes. Paris 1938; J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les pères grecs. Paris 1938; W. Rostan, Der Begriff der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter, in: ThQ 119 (1938), 200–225. 275–317. 470–503; J. Auer, Entwicklung der Gnade in der Hochscholastik I, Freiburg 1942; H. de Lubac, Surnaturel. Paris 1946; J. Auer, Um den Begriff der Gnade, in: ZKTh 70 (1948), 341–368; H. Rondet, Gratia Christi. Paris 1948; H. Rondet, La divinisation du chrétien, in: NRTh 71 (1949), 449–476. 561–588; J. Trütsch, Sanctae Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores. Trient 1949; M. Daffara, De gratia Christi. Rom 1950; J. Auer, Entwicklung der Gnade in der Hochscholastik II. Freiburg 1951; C. Fernández, La gracia según S. Léon el Grande. Madrid 1951; J. H. Nicolas, Le mystère de la grâce. Lüttich 1951; M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/2. München [4]1951; J. Alfaro, Lo natural y lo sobrenatural. Madrid 1952; A. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1–2. Regensburg 1952; J. Pohle – J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II. Paderborn [10]1956; J. Alfaro, Transcendencia e immanencia de lo sobrenatural, in: Gr 38 (1957), 5–50; H. Jedin, Das Konzil von Trient. Freiburg 1957, 139–164. 201–268; H. Küng, Rechtfertigung. Einsiedeln 1957; M. J. Scheeben – H. Schauf, Handbuch der katholischen Dogmatik VI. Freiburg [3]1957; E. Kaehler – W. Joest, Gnade Gottes, in: RGG II ([3]1958), 1637–1645; F. Diekamp – K. Jüssen, Katholische Dogmatik II. Münster [12]1959; H. de Lavalette, Extrinsezismus in der Gnadenlehre, in: LThK III ([2]1959), 1322–1323; J. Auer – F. Lakner, Gnadenverlust, Gnadenwachstum, in: LThK IV ([2]1960), 1014–1016; J. Auer – K. Rahner, Gnade, in: LThK IV ([2]1960), 984–998; K. Rahner, Gnadenerfahrung, in: LThK IV ([2]1960), 1001 bis 1002; K. Rahner, Gnadentheologie, in: LThK IV ([2]1960), 1010–1014; F. Stegmüller, Gnadenstreit, Gnadensysteme, in: LThK IV ([2]1960), 1002–1010; W. Joest – E. Kinder – R. Hermann, Rechtfertigung, in: RGG V ([3]1962), 828–846.

J. Auer

H. J. Brosch, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule. Essen 1962; A. Brunner, Gnade als Freiheit und Liebe, in: Vom christlichen Leben. Würzburg 1962, 260–274; ders., Verdienst und Gnade, in: ebd. 275–284; J. Ratzinger, Gratia praesupponit naturam, in: Einsicht und Glaube (Festschrift G. Söhngen). Freiburg 1962, 135–149; B. Stoeckle, »Gratia supponit naturam«. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Rom 1962; W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Skotus bis Luther. Münster 1963; Der Mensch. Natur und Übernatur. (Dokumente der Paulusgesellschaft IV) München 1963; H. Rito, Recentiores theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae. Rom 1963; H. Bouillard, L'idée de surnaturel et le mystère chrétien, in: L'Homme devant Dieu (Festschrift H. de Lubac) III. Paris 1964, 153 bis 166; M. Flick – Z. Alszeghi, Il Vangelo della Grazia. Rom 1964; H. Rondet, Essais sur la théologie de la grâce. Paris 1964; J. Willig, Geschaffene und ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung. Münster 1964; H. de Lubac, Augustinisme et Théologie moderne. Paris 1965; ders., Le Mystère du Surnaturel. Paris 1965; H. A. Meynell, Grace versus Nature. Studies in Karl Barth's Church Dogmatics. London 1965; K. Rahner, Theologie der Freiheit, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 215–237; ders., Gerecht und Sünder zugleich, in: ebd. 262–276; H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person. Münster [2]1966; J. Terán-Dutari, Zum theologischen Verständnis der Gnade als Kreuz der Natur, in: ZKTh 88 (1966), 283–314; H. de Lubac, Natur und Gnade,

in: P. Burke (Hrsg.), Künftige Aufgaben der Theologie. München 1967, 111–133; J. Auer, Gnade II. Geschichte der Gnadenlehre, in: SM II (1968), 445–450; K. J. Mattes, Die Kontroverse zwischen Johannes v. Kuhn und Constantin v. Schäzler über das Verhältnis von Natur und Gnade. Freiburg/Schw. 1968; K. Rahner, Gnade III. Zur Theologie der Gnade, in: SM II (1968), 450–465; ders., Gnadentheologie, in: SM II (1968), 465–469; ders., Gnade und Freiheit, in: ebd. 469–476.

Gnosis

Obgleich jene eigentümliche antike Geistesströmung, die wir »Gnosis« bzw. »Gnostizismus« nennen, trotz intensiver, schon über 150 Jahre währender Forschung in Hinsicht auf die historischen Fragen ihres Ursprungs, ihrer Entwicklung und Verbreitung, ihres religionsgeschichtlichen Verhältnisses zur jüdischen, heidnischen und christlichen Religion noch kaum eindeutig erfaßt ist und viele Einzelfragen bis heute umstritten bleiben, kann man auf Grund der Quellen insoweit einen Umriß dieser Geisteshaltung geben, als sich ihr von Anfang an bestimmendes und in allen Schichtungen und Richtungen durchhaltendes Wesen, um das allein es hier geht, aufweisen läßt.

1. *Bestimmung und Gestalt.* a) Das, was die Glieder aller gnostischen Kreise und Schulen gemeinsam und im Grunde bewegt, ist in einem Satz formuliert, den Hippolyt in seiner »Refutatio« als Satz der sog. Naassener bzw. »Gnostiker« im engeren Sinn zweimal zitiert: »Anfang der Vollendung ist die Gnosis des Menschen, des Gottes Gnosis aber ist ihr Ende« (V, 7, 38; V, 8, 24). Es geht bei den Gnostikern um die »Vollendung« (τελείωσις). Sie wird gewonnen durch Gnosis. Diese vollzieht sich als Gnosis des Menschen schlechthin, die damit in die Gnosis des Gottes, der der Mensch ist, mündet. Mit anderen Worten: Das Anliegen der Gnosis ist *die zum →Heil führende Selbsterkenntnis des Menschen als des Gottes.* Das kann natürlich noch anders und je nach dem individuellen Selbstverständnis des Gnostikers und seiner Schule verschieden formuliert werden. So sagt der Verfasser des »Poimandres« (Corpus Hermeticum I, 3) z. B.: »Lernen will ich das, was ist, und erfassen seine Natur und erkennen den Gott (καὶ γνῶναι τὸν θεόν).« Oder er fordert auf: »... Es erkenne der Geistesmensch (ὁ ἔννους ἄνθρωπος) sich selbst als unsterblich, den Eros, der die Ursache des Todes ist, und alles, was da ist« (ebd. I, 18). So heißt es in ganz anderen gnostischen Texten, z. B. den mandäischen, etwa folgendermaßen: »Die Stimme des Manda d'Haijē (= γνῶσις τῆς ζωῆς) ist es, der als Richter in die Welt kommt... Heil dem, der sich selbst versteht. Ein Mann, der sich selbst versteht, hat nicht seinesgleichen in der Welt... Ein jeder gebe auf sich selbst acht. Heil dem, der sich selbst kennt« (Johannesbuch, ed. M. Lidzbarski, 169ff). Worauf sich solche Selbsterkenntnis bezieht, ergibt sich z. B. aus dem Ginzā (Lidzbarski, 379): »Dir sage ich und erkläre ich, einem jeden, der in seinem Innern wahrhaft und gläubig ist: Du warst nicht von hier, und deine Wurzel war nicht von der Welt. Das Haus, in dem du wohntest, dieses

Haus hat nicht das Leben gebaut... Du, verehre und preise den Ort, aus dem du gekommen bist.« Am deutlichsten aber ist das, was es für den in der Selbsterkenntnis zu sich und seiner Eigentlichkeit kommenden Menschen zu erkennen gibt, in einem Satz der östlichen Valentinianer ausgesprochen: »Es ist nicht das Bad allein, was uns befreit, sondern auch die Gnosis, wer wir waren, was wir geworden, wo wir waren, wohin wir geworfen, wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden, was Geburt, was Wiedergeburt« (Klemens von Alexandrien, Excerpt. ex Theod. 78). Die befreiende Gnosis richtet sich auf *Ursprung*, *Gegenwart* oder Dasein und *Ziel des →Menschen*. Sie richtet sich, muß man noch deutlicher sagen, auf den aus seinem Ursprung in das Dasein geworfenen, in seinem Erkennen freilich dem Dasein gerade wieder zu seiner Eigentlichkeit enteilenden Menschen.
b) Solche Gnosis, in der der Mensch zu sich und seiner Ursprünglichkeit zurückkehrt, umfaßt aber noch anderes: das, was mit dem Menschen gegeben ist: *seine (kosmische) Situation und sein Geschick*. In der Basilidianischen Gnosis heißt das etwa so, daß der Archon von Christus belehrt wird, »wer der Nichtseiende sei, wer die Sohnschaft, wer der Hl. Geist, was die Schöpfung des Alls, wo es wiederhergestellt werde« (Hippolyt, Refut. VII, 26,2f). Diese Belehrung, die der Archon natürlich nur prototypisch empfängt, heißt VII, 27,7 kurz: ἡ γνῶσις τῶν ὑπερκοσμίων. Nach Irenäus (Adv. Haer. I, 2,5) belehrt nach valentinianischer Lehre Christus die Äonen, wiederum prototypisch, über die Natur der Syzygie als einen Denkakt des Urvaters über den Vater selbst, daß er unfaßbar und unbegreiflich sei, über die Ursache des Bleibens aller Äonen außer der Sophia, über die Ursache ihrer Erschaffung und Gestaltung. Aber auch dahin weitet sich die Selbsterkenntnis aus, daß sie – in den mannigfachsten Variationen – das Dasein des Menschen als Niedergang, Fall, Wurf, Zerstreuung, Raub, Niederlage und als Folge eines Wesenssturzes in eine Tiefe, die außerhalb aller möglichen Welt das ausgegossene, unendlich bittere Chaos ist, verstehen lehrt. In dieser seiner Welt, die doch nicht die seine ist, findet er sich vor in einem Leib, dem irdenen und tönernen Gebilde des verweslichen Fleisches aus Staub, in jener Bildsäule, die, von vielen bösen Kräften erzeugt, regungs- und atemlos daliegt und höchstens eine Psyche empfängt, die ihn erst eigentlich an jenen Ort des ständigen Streites einander bekämpfender Elemente bindet (vgl. Hippolyt, Refut. V, 7f). Aber auch das schließt die Selbsterkenntnis, die Erkenntnis jener Bewegung vom Ursprung zum Ursprung, die das Dasein des Menschen ist, ein, daß sie die →Geheimnisse des heiligen Weges, des Aufstieges und der Rückkehr in das eigentliche himmlische Wesen, samt den Namen der den Aufstieg hindernden Mächte, samt den Formeln, die den Durchgang in das Wesen passieren lassen, samt den Praktiken, die solche Gnosis unterstützen, wissen läßt (vgl. z. B. Origenes, Contr. Cels. VII, 40; Epiphanius, Panarion 26, 10).
Aber in wie vielen Varianten und Wiederholungen die Entfaltung der

rettenden Selbsterkenntnis auch dargelegt wird, es ist nur Ausbreitung und Ausweitung der auf den Menschen, seinen Ursprung, sein Geschick und sein Ziel gerichteten Gnosis und wird von ihrer Intention geführt und geeint. In der Kraft dieser Ausweitung zieht solche Gnosis alle ihr erreichbaren Elemente religiöser Traditionen, die den Makrokosmos und Mikrokosmos der →Welt und des Menschen betreffen, heran. So sehr solche Elemente dann wuchern mögen, so sehr sie sich unter Umständen selbständig machen, die Gnosis und ihre »Systeme« sind nie kosmologische, soteriologische oder anthropologische Spekulation um ihrer selbst willen, sondern sind immer von der Absicht der Seins- und Daseinserhellung durchwirkt und ausgerichtet, welche allein – eben als Selbsterkenntnis – den Ursprung, der das Ziel ist, eröffnet. Das gilt auch dann, wenn kosmologische oder psychologische oder irgendwelche anderen Spekulationen in selbständigen gnostischen Abhandlungen erscheinen.

2. *Gnosis und Mythos.* Damit ist aber noch ein anderer, für das Verständnis der Gnosis entscheidender Sachverhalt berührt: die Selbsterkenntnis als Erinnerung oder besser: Selbsterinnerung des menschlichen Wesens, das ständig auf dem Heilsweg zu sich selbst als dem Gott ist, prägt auch die Form des *gnostischen →Mythos.* Dieser ist keineswegs den alten griechischen oder orientalischen Mythen gleichzusetzen, denen immer eine mythische Erfahrung der Welt und ihres Heiles entspricht. Der gnostische Mythos, der im übrigen in manchen philosophischen Darlegungen gnostischer Abkunft fehlt, ist die reflektierte Projektion oder wie H. Jonas sagt: die *Objektivation* des in der heileröffnenden Selbsterkenntnis sich vollziehenden Geschickes des Menschenwesens. Jene Formulierung dessen, was Gnosis sei, nämlich »die Erkenntnis, wer wir waren, was wir geworden, wo wir waren, wohin wir geworfen, wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden ...« (Excerpt. ex Theod. 78), ist nicht die Transponierung des gnostischen Mythos in Existentialien, sondern ein fundamentales Schema ihrer *Selbstexplikation.* Aber eben dieses wird nun in einen *Pseudomythos* objektiviert, dessen einziger Sinn die Fixierung der Gegenständlichkeit des Heilsvorganges der Gnosis ist. Er muß dann folgende Momente enthalten und in den mythischen Vorgang projizieren: die unendliche Ferne des Ursprungs und der Eigentlichkeit, den Bann in das »unten« und die undurchbrechbare Umgrenzung in das Wesensfremde, das bleibende, wenn auch verschüttete Vermögen der Entweltlichung durch die Erkenntnis, den Eingriff von außen, die Stimme und den Ruf vom Jenseits, der erweckt und den Bewußtlosen zum Bewußtsein führt, den Aufstieg und die verwandelnde Wiedergeburt usw.

Dazu kommt noch das Moment der *Bewegung*, das als Fallen, Sinken, Geworfenwerden, Erheben, Aufsteigen, Getragen- und Erhöhtwerden den Mythos durchwaltet und dramatisiert. Gerade in solcher Projektion des Erkennens in das mythische Drama spiegelt sich der Vorgang der Gnosis und damit die Gesamt-

bewegung der Gnosis im Innersten als *Vorgang des Transzendierens* wider.
Als ein besonders deutliches Beispiel für solche Selbstauslegung des gnostischen Erkennens und seines Heilsvorganges könnte man das berühmte *syrische Lied von der Perle* (ActThom 108–111) anführen, da dort der kosmologische Rahmen des mythischen Ereignisses fortfällt und das gnostische Grunderlebnis als solches in der Erzählung im ganzen und in Einzelzügen klar hindurchscheint. Nur einiges Wenige sei zitiert. Als der Königssohn, der der gesamtmenschliche Urmensch ist, in »Ägypten«, der gefährlichen Fremde des irdischen Daseins, seine himmlische Herkunft und seine »Perle«, seine Seele und sein Selbst, die zu gewinnen er gekommen war, vergessen hatte, schrieben seine Eltern und die Großen Parthiens an ihn einen Brief, der folgenden Inhalt hatte: »... Erwache und stehe auf von deinem Schlaf und vernimm die Worte unseres Briefes. Erinnere dich, daß du ein Königssohn bist. Siehe, wem du in Knechtschaft gedient hast. Gedenke der Perle, deretwegen du dich nach Ägypten aufgemacht hast. Erinnere dich deines Prunkkleides (des himmlischen Gewandes, der himmlischen Seinsweise), gedenke deiner herrlichen Stola, damit du sie anlegst und dich damit schmückest und dein Name im Buche der Helden gelesen werde und du mit deinem Bruder Erbe in unserem Reiche werdest.« Dieser Brief war »wie ein Gesandter«. Er flog »in Gestalt eines Adlers« zu dem Königssohn »und wurde ganz Rede... Bei seiner Stimme erwachte ich aus der Trunkenheit... Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand, waren die Worte meines Briefes zu lesen. Sogleich gedachte ich, daß ich ein Königssohn sei und meine freie Abkunft nach ihrer Art verlange. Ich gedachte der Perle ..., erhaschte die Perle und wendete mich, um zu meinem Vater heimzukehren. Das schmutzige und unreine Kleid zog ich aus und ließ es zurück in ihrem Lande und richtete meinen Gang, daß ich käme zum Lichte unserer Heimat, dem Osten«. Der Brief geleitete ihn dabei. Das himmlische Gewand und die himmlische Stola schicken ihm die Eltern entgegen. »Seinen Glanz hatte ich vergessen... Da ich nun des Kleides ansichtig wurde, erschien es mir plötzlich gleich einem Spiegelbild meiner selbst zu werden: Ich sah es ganz in mir selbst und hatte mich zugleich ganz in ihm gegenüber, daß wir Zwei wären in Geschiedenheit und wieder Eins in gleicher Gestalt... Ich sah ferner ganz über es hin die Bewegungen der Gnosis zucken... Ich streckte mich, nahm es und schmückte mich mit der Schönheit seiner Farben. Und die königliche Stola zog ich vollständig über mich... Damit bekleidet stieg ich empor ... und betete an den Glanz des Vaters...«
Die Gnosis expliziert sich in ihrem Geschehen in vielen märchenhaften und allegorischen Mythen, die alle dasselbe Grundschema ausweisen, wobei als eine entscheidende Differenz nur dies hervortritt, daß der prototypische Träger der Fallbewegung das eine Mal männlicher (Satornil, Baruchbuch des Justin, Naassener, Peraten, aber auch Poimandres oder auch die Thomasakten u. a.), das

andere Mal weiblicher (z. B. Simon Magus, Barbelognostiker, Valentinianer, Pistis Sophia) Natur ist.

Von diesem Grundverständnis des gnostischen Mythos her läßt sich begreifen, a) daß die Texte der gnostischen Schulen und Richtungen bei gleichem Grundschema vielfältig variieren, so daß man fast immer von einer Ähnlichkeit, aber nie von einer Gleichheit der Aussagen reden kann; b) daß der mythologische Charakter der gnostischen Schriften bald stärker, bald schwächer ist und sich mythologische Vorstellungen mit rationalen Begriffen vermischen, wie man z. B. an dem Baruchbuch des Justin oder an der Gnosis des Basilides gut beobachten kann (im allgemeinen überwiegt – abgesehen von vielen koptisch-gnostischen Schriften – bei den reiferen gnostischen Werken die begriffliche Selbstdarstellung des Gnosisvorganges); c) daß die mythischen Geschehnisse, die sich oft auf zwei, drei Ebenen abspielen, auf jeder Stufe Spiegel des Vorganges der Gnosis sind, so daß sich die Erkenntnis des Gnostikers in jedem Stadium des Geschickes des Gesandten oder der Sophia abgebildet sehen kann; d) daß die Evidenz der mythologischen und spekulativen Selbstdarstellung der Gnosis in deren existentiellem Nachvollzug ruht. Der Gnostiker erkennt, ja erfährt im gnostischen Mythos seine Situation und sein Geschick. Er erlebt sie, weil dieser Mythos nur die Explikation seines gnostischen Erkenntnisgeschickes ist. Im Mythos erkennt er sich, weil er sich in ihm zu erkennen gegeben hat.

3. *Stufen der Gnosis*. Wenn das Wesen der Gnosis darin besteht, daß in der Selbst- und Welterkenntnis des Gnostikers sich das Heil eröffnet, und wenn dem Gnostiker sich seine Erkenntnis in der Anschauung des Mythos eröffnet, der selbst nur die Projektion oder Objektivation des Gnosisvorganges ist, so projiziert sich doch nicht jedes Gnostikers Gnosis in solchen Mythos und ist also nicht jedes Gnostikers Gnosis die Quelle seiner Gnosis. Es gibt hier in der Gnosis eine gewisse *Stufenfolge*. Dem Menschen liegt nicht einfach zutage, wer der Mensch ist. Zwar hat jeder Mensch die Möglichkeit, zu wissen, wer er ist, und so gerettet zu werden. Jeder Mensch ist der Potenz nach ein Gnostiker. Aber in actu sind es nur wenige, eben die Gnostiker, die den Weg der Gnosis gehen. Darüber wird z. B. grundsätzlich in der »Großen Verkündigung« des Simon (Hippolyt, Refut. VI, 12) gehandelt. Aber davon spricht z. B. auch die Naassenerpredigt wiederholt. Die Einsicht in das Geheimnis des Menschen ist nicht Sache des unwissenden Heiden (Hippolyt, Refut. V, 8, 4) oder derer, die der Erde verhaftet sind, der ὑλικοὶ καὶ χοϊκοί (V, 8, 22), auch nicht derer, die nur die Seele kennen (V, 8, 34), nicht derer, die blind von Natur sind (V, 9, 20), sondern derer, die den Geist haben, Geist sind, der πνευματικοί (V, 9, 6.21), und aus dem Geist auslegen können (V, 9, 7), der Eingeweihten oder Vollkommenen, der τέλειοι (V, 8, 9; vgl. V, 8, 28), und eben schlechthin der Erkennenden, derer, die sich selbst γνωστικοί nennen, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν (V, 6, 4; V, 8, 1; V, 11, 1), die die Tiefen des →Seins ausloten können (V, 8, 29). Diese sind die

vernünftigen und lebendigen Menschen (V,8,31), die Elite der Menschheit, auf denen die →Hoffnung der Welt ruht (V,8,29.36), in Wahrheit auch die einzigen Christen (V,9,22). Nur wer wirklich Mensch ist, kann den Menschen erkennen.

Aber unter ihnen gibt es nun faktisch noch eine höhere Stufe: diejenigen, deren Gnosis →*Offenbarung* ist und in Offenbarungsschriften sich niederschlägt und so paradigmatische Gnosis für ihre Geistesverwandten wird. Das wird in der gnostischen Literatur nicht oft erkennbar. Denn weil es sich nur um einen faktischen Unterschied zwischen den Gnostikern handelt und der Gnostiker gegenüber seiner Gnosis nichts ist, sind die gnostischen Quellen allermeist pseudonym und anonym. Aber gelegentlich tritt das angebliche oder wirkliche *Schulhaupt* als Offenbarer und seine Gnosis als maßgebliche Offenbarung ans Licht. So verwahrte man in der simonianischen Schule ein Buch mit dem Titel Ἡ μεγάλη ἀπόφασις (Die große Verkündigung). In ihm spricht Simon selbst folgendermaßen: »Ich rede zu euch, was ich rede, und schreibe, was ich schreibe, diese Schrift.« Dann folgt die Darstellung der Entstehung des Alls aus der σιγή bzw. aus dem νοῦς und der ἔννοια (Hippolyt, Refut. VI,18,2). Im eigenen Wort des Simon wird die Quelle der Gnosis dargeboten. Noch deutlicher ist eine andere Stelle. In VI,9,4 heißt es: »Dies ist das Buch der Verkündigung der Stimme und des Namens, die aus der Erkenntnis (ἐξ ἐπινοίας) der großen Kraft, der unendlichen, kommt. Deshalb wird es versiegelt, verborgen, verhüllt werden und in dem Haus liegen, da die Wurzel des Alls gegründet ist.« Des Simon Schrift ist nichts anderes als der Ruf der »unendlichen Kraft«. Aber zugleich liegt sie verborgen im Menschen als dem Haus des Seins und kann dort als Möglichkeit durch die Erkenntnis Wirklichkeit werden. Simon hat diese in jedem Menschen ruhende Möglichkeit in seine Schrift hinein geoffenbart. So ist diese Schrift Gnosis erweckendes Paradigma der Gnosis. Dieselbe Aussage kehrt im basilidianischen System etwas variiert wieder (V,9,5). Noch deutlicher aber ist in der valentinianischen Schule das Schulhaupt Quelle der Gnosis. Und hier taucht ein *enthusiastischer* Zug auf. Nicht nur daß in den Schriften des Valentinus der ewige νοῦς redet, wie ein Fragment bei Epiphanius, Panarion 31,5,1, erkennen läßt: »Der unzerstörbare νοῦς grüßt die Unzerstörbaren. Von namenlosen und unsagbaren überhimmlischen Geheimnissen gebe ich Kunde, die nicht von Gewalten und Herrschaften, von Untertanen und irgendeiner Vermischung begriffen werden können, sondern allein der Erkenntnis des Unwandelbaren offenbar sind...« – Valentinus erklärt, er habe eine *Vision* des Logos gehabt. Aus ihrer Entfaltung – so müssen wir wohl Hippolyt, Refut. VI,42,2, verstehen – entstamme der τραγικὸς μῦθος, der die Grundlage seiner Lehre sei. Der τραγικὸς μῦθος ist wahrscheinlich der Mythos von der gefallenen σοφία. Wie eine solche Vision zu denken ist, erkennt man aus dem Psalm Valentins, den uns Hippolyt, Refut. VI,37,7f, überliefert: »Alles sehe ich am Äther hangen, alles schau ich vom Pneuma ge-

tragen. An der Seele, schau ich, hängt der Körper, von der Luft die Seele wird umfangen, und die Luft hinwieder hängt am Äther. Aus dem Abgrund quellen auf die Früchte, aus dem Schoße quillt hervor das Leben.« Im Geist, von dem auch das All getragen ist, durchdringt Valentinus visionär den Zusammenhang und das Entstehen aller Dinge, vom Fleisch bis zu den Äonen und zum Logos, ja bis zum Bythos.

Im eigenen Aufwärtseilen des Geistes oder – das ist dasselbe – im Versinken in den Abgrund, in der Ekstase des Geistes, der das All durchherrscht, eröffnet sich Dimension um Dimension und ihr Zusammenhang, sie erscheinen als im Geist erschlossene und existierende. Von hier aus ist eine Bemerkung bei Irenäus (Adv. Haer. I, 12, 3) zu verstehen, die Valentinianer behaupteten, sie hätten bei der auf einmal und nicht hintereinander geschehenden Geburt der sechs Äonen (von dem Urvater und der ἔννοια) Hebammendienste geleistet. Die Urgnosis ist eine Schöpfung, ein Erscheinenlassen des Erkannten. Der visionäre Zug hat sich, wie uns auch gelegentlich Tertullian und Klemens von Alexandrien unterrichten, offenbar in der valentinianischen Schule erhalten. Besonders von dem späten Valentinianer Markus, dem »Magier«, der sich als γνωστικώτατος und als Besitzer der »höchsten Kraft von den unsichtbaren und unnennbaren Räumen her« wußte, werden Visionen berichtet. Zu ihm stieg nach Irenäus (Adv. Haer. I, 14, 1) die allerhöchste Vierheit, die σιγή, hernieder und »offenbarte ihm ihr eigenes Wesen und die Entstehung des Alls, die sie noch keinem der Götter und Menschen enthüllt hatte...«. Sie offenbart ihm dann auch »die →Wahrheit«, und er sieht »den Leib der Wahrheit«, die Gestalt des »Menschen«. Die Wahrheit öffnet nun aber selbst den Mund und sagt das Wort ΙΗΣΟΥΣ.

Solchem ekstatischen Ursprung der Gnosis, der in der Empfängnis des Schweigens besteht, in dessen Abgrund alles Wesenhafte geboren wird, entspricht dann auch die *ekstatische Form* der Äußerungen dieser Gnosis, die immer nur bildhaft, zeichenhaft, in Chiffren, immer nur vielsinnig und vieldeutig spricht (→Bild). Solche Eigenart hat ihre Nachwirkung – von der Sache her – bis in die »Gnosis« des →Neuplatonismus hinein. Als Porphyrius ein Gedicht vortrug, das einer der Zuhörer »verrückt« nannte, »weil vieles in mystisch-enthusiastischer Art und verhüllt zur Sprache kam«, da lobte ihn Plotin mit den Worten: »Du hast dich zugleich als Dichter, als Philosoph und als Hierophant erwiesen« (Porphyrius, Vita Plotini, 15).

Von dieser ihrer Quelle her – und das heißt allgemein: von ihrem pneumatischen Ursprung her – ist es verständlich, daß die Gnosis allezeit nicht nur eine Neigung zur Dichtung hatte, wie die Lieder in den apokryphen Apostelakten, die Oden Salomos, die Psalmen des Basilides, die manichäischen Psalmen, die Gesänge des Bardesanes und anderer erweisen, sondern auch ihre sonstigen literarischen Äußerungen, Apokalypsen, Evangelien, Offenbarungsschriften, Ab-

handlungen von jenem dichterischen Geist durchdrungen waren, der auch dem Pseudomythos noch anhaftet.

4. *Gnosis als Interpretationsprinzip*. Ist so die Gnosis des gnostischen Schulhauptes das erweckende Paradigma der Gnosis jedes anderen Gnostikers und verdankt jene Gnosis sich nach ihrem eigenen Verständnis, kurz gesagt, der Inspiration, so wird sie selbst aber auch von allem angeregt, was sie in ihrer geistigen Umgebung als Ausdruck und Ausweis der Gnosis erkennt. Und das ist eigentlich alle religiöse Weisheit der Völker. Nicht daß deren Gnosis offen zutage läge. Aber sie ist gegeben, entsprechend dem, daß jeder Mensch die Fähigkeit zur Gnosis hat. Und sie kann vom Gnostiker aufgespürt und aus ihren unendlich verschiedenartigen, dem Psychiker verborgenen Aussagen erhoben und im rechten Licht ausgelegt werden, so daß diese selbst wieder Zeugnisse der Gnosis werden. Die Methode der *Auslegung* ist dabei die *Allegorese*. Der Kanon der Auslegung aber ist die Explikation der Gnosis in ihrem Mythus bzw. in dessen entscheidendem Vorgang: dem Geschick des »Menschen« oder der »Sophia« u.ä. So kann der Gnostiker seine Verkündigung weithin als Interpretation des AT und NT, aber auch heidnischer Dichter, Philosophen, Mediziner, Astrologen vortragen. Dabei ist die sachliche Stellung zum Inhalt aller dieser Texte relativ gleichgültig.

a) So hindert z. B. die Ablehnung oder Depravierung des atl. Schöpfungsgedankens von seiten der Gnosis keineswegs den reichlichen Gebrauch des *AT* zur Dokumentation der Selbstexplikation der Gnosis, zumal die Gnosis ein differenziertes Verhältnis zu den einzelnen atl. Schriften und Schriftgruppen hat. Die gnostische Auslegung entreißt ja das AT gerade seinem falschen Verständnis. Für sie ist es gar nicht mehr ein AT. Um aus der großen Fülle solcher gnostischen Interpretation des AT nur zwei Beispiele zu nennen, sei einmal an die Gnosis der sog. Peraten erinnert, wie sie Hippolyt (Refut. V, 15ff) darlegt. Bei ihnen finden wir z. B. eine mit ihrem Namen zusammenhängende Allegorese des Auszuges aus Ägypten. Nachdem die Odyssee und Heraklit zitiert waren, heißt es: »So ergreift der Tod die Ägypter mit ihren Wagen im Roten Meer. Alle die Unwissenden aber sind Ägypter. Der Auszug aus Ägypten bedeutet den Auszug aus dem Leibe . . ., und das Rote Meer durchschreiten, das bedeutet das Wasser des Untergangs, den Kronos nämlich, überschreiten, und über das Rote Meer gelangen, das bedeutet über das Entstehen hinübergelangen, und in die Wüste kommen, das bedeutet aus dem Werden herausgelangen, dorthin, wo alle Götter des Verderbens und der Gott der Erlösung zusammen sind.« Diese Götter des Verderbens sind die Sterne, die Moses die Schlangen der Wüste nennt. Ihnen hält Moses die wahre Schlange entgegen und rettet so die von jenen Gebissenen. Die wahre Schlange aber ist »der große Anfang«, von dem wiederum Jo 1, 1–4 berichtet. – Als ein anderes Beispiel sei noch die *Pistis Sophia* erwähnt, für die die Psalmen des AT verhüllte Prophezeiungen auf ihr Geschick darstellen. Nur der Gnostiker weiß, daß das Ich der

Psalmen die *Pistis Sophia* ist und wen man unter den im Psalm genannten Widersachern zu verstehen hat. Und so dichtet er Gegenpsalmen, die die Geheimnisse des atl. Psalmes enthüllen und seinen wahren Inhalt mitteilen.

b) Das NT steht für den Gnostiker grundsätzlich auf derselben Stufe wie das AT, nur daß es im allgemeinen als Ganzes für den Gnostiker annehmbar ist. Immerhin ist nach den Valentinianern selbst unter den *Worten Jesu* zu differenzieren. »Das eine ist von dem σωτήρ gesagt, das andere aber von der Mutter, anderes vom Demiurgen«, heißt es bei Irenäus (Adv. Haer. I, 7, 3) im Anschluß an die Unterscheidungen im AT. Die Naassener meinen, daß auf Jesus τὰ νοερὰ καὶ ψυχικὰ καὶ χοϊκά herabkamen. »Und diese drei Menschen reden zugleich, jeder aus seinem eigenen Wesen heraus zu den Seinen« (nämlich zu den Auserwählten, den Berufenen und den Gefangenen; Hippolyt, Refut. V, 6, 7; vgl. V, 12, 4; X, 9, 2f). Aber das ist wohl im Sinn der Angleichung des Wortes Jesu an das Verständnis der entsprechenden Arten der Menschen gemeint. Der Gnostiker weiß, daß Jesus grundsätzlich verhüllt gesprochen hat und daß seine Worte nun ebenso wie das AT allegorisch gedeutet werden müssen. Er weiß auch, daß →Jesus in den →Evangelien nur das wenigste geoffenbart hat. Das meiste und Beste sagte er zu seinen Jüngern im geheimen, was dann im geheimen, d.h. in Geheimschriften weitergegeben wurde (vgl. z.B. Irenäus, Adv. Haer. I, 25, 5). Der Niederschlag einer rechten Auswahl aus dem NT, einer angemessenen Interpretation des NT und zugleich der echten (Geheim-)Tradition sind dann die von Gnostikern verfaßten Evangelien, z.B. das »Evangelium der Wahrheit« (ebd. III, 11, 9). – Was von den Evangelien gilt, gilt z.T. auch von den →*Aposteln*, vor allem von den Paulusbriefen. Auch die Apostel haben in Parabeln geredet, so daß sie erst auszulegen sind. Das aber vermögen nur jene, die die rechte →Tradition, nämlich die gnostische, besitzen: *Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem*. Deshalb hat auch →Paulus gesagt: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (1 Kor 2, 6; vgl. Irenäus, ebd. III, 2). Aber die gnostische Kritik an den Aposteln ist viel unbekümmerter als an den Evangelien. Die Apostel haben oft schon gepredigt, noch bevor sie die volle Gnosis besaßen (ebd. III, 1, 1). Der Gnostiker ist oft erfahrener als sie (ebd. IV, 6, 1). – Was das NT im ganzen betrifft, so kann es im Bewußtsein der Gnostiker nur im beschränkten Sinn und nur in sekundärer Weise wie das AT als Quelle der Gnosis verstanden werden. Jesus und seine Apostel haben in ihm zwar Gnosis mitgeteilt, aber nur teilweise und in unzulänglicher Form. Wenn es Gnosis nicht woandersher gäbe, hier kann sie nicht entstehen. Hier ist sie ja auch nicht entstanden. Hier kann sie sich höchstens unter Verhüllungen wiederfinden, dann nämlich, wenn sie die allegorische Exegese, geleitet von dem die Gnosis explizierenden Mythos, anwendet. Das sieht dann etwa so aus wie die Deutung von Mt 5, 25 durch den »Gnostiker« Karpokrates: »Der Widersacher, das sei einer von den Engeln der Welt, den sie den Teufel nennen, der dazu

geschaffen ist, daß er die verlorenen Seelen aus der Welt zum Archon führe, dem ersten von den Engeln, die die Welt gemacht haben. Der übergebe solche Seelen einem anderen Engel, der ihm dient, damit er sie in andere Körper einschließe. Denn ein Kerker sei der Körper. Und das Wort: Du wirst von dort nicht herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt hast, bedeute, daß er von der Macht der Engel, die die Welt gemacht haben, nicht loskommen werde« (Irenäus, Adv. Haer. I, 25, 4).

Oder es sieht dann etwa so aus, wie die gnostische Deutung des Kreuzes Jesu auf Golgotha in Act Jo 97 ff, wonach Jesus zu Johannes, in einer Höhle stehend und sie erleuchtend, sagte: »Johannes, dem Volkshaufen unten in Jerusalem werde ich gekreuzigt . . . Zu dir aber rede ich, und was ich rede, höre! . . . Und . . . er zeigte mir ein gefestigtes Lichtkreuz und um das Kreuz herum einen großen Haufen, welcher *eine* Gestalt nicht hatte, und in jenem (Lichtkreuz) war einerlei Gestalt und gleiches Aussehen. Den Herrn selbst aber nahm ich oben auf dem Kreuz wahr, aber er hatte keine Gestalt, sondern nur eine Stimme, doch nicht die uns gewohnte, sondern eine ganz süße, gütige und wahrhaft göttliche, die da sprach zu mir: Dieses Lichtkreuz wird von mir euretwegen bald Logos genannt, bald Nous, bald Jesus, bald Christus, bald Tür, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade.« So heißt es freilich nur für die Menschen. In Wahrheit ist es das alles fügende, schaffende und begrenzende Weltenkreuz, so wie auch er nicht ist, wofür er gilt, sondern der gnostische Logos. Aber dieses und vieles andere ähnlicher Art erkennt nur der, der das Pneuma hat und imstande ist, seine Geheimnisse zu entdecken, wenn er darauf stößt. Das Pneuma aber hat der Gnostiker. Und so »gibt es keinen Hörer dieser Geheimnisse außer die vollkommenen Gnostiker« (Hippolyt, Refut. V, 8, 29). »Wenn aber einer von Geburt blind ist . . ., der soll durch uns das Gesicht erhalten und sehen . . .« (ebd. V, 9, 20).

c) Wird aber die Gnosis nicht eigentlich aus dem AT und NT gewonnen, sondern dienen diese nur dazu, sie auch darin immer von neuem zu finden und sich daran also immer von neuem zu entzünden, so ist es nicht verwunderlich, wenn zum Interpretationsstoff der Gnosis und zum Explikationsmaterial ihres Mythos auch *heidnische Literatur* gehört. Auch die heidnischen Dichter wie vor allem Homer, Philosophen wie Heraklit, Pythagoras, Plato u. a., Ärzte wie Galen, aber auch die Mythen und Sagen der Griechen sind voll der Gnosis – für den Gnostiker. Ja man kann sagen: »Was von den Heiden gesagt worden ist, genügt zur Erkenntnis des Alls denen, welche Ohren haben zu hören . . .« (Hippolyt, Refut. VI, 16, 1). So sind viele gnostische Texte durchzogen von gnostisch interpretierten poetischen und philosophischen Zitaten. Vielleicht ist am bemerkenswertesten jene Stelle bei Hippolyt (Refut. V, 9, 7 ff), wonach die Gnostiker erklären, »daß die, welche sich auf der Bühne sehen lassen, gleichfalls nichts ohne tieferen

Sinn tun oder sagen. Wenn also das Volk im Theater zusammenkommt und einer auftritt in einem auffallenden Gewand mit einer Zither und spielt, dann singt er die großen Mysterien, ohne zu wissen, was er sagt ...« Er singt z.B. von dem vielgestaltigen Attis einen Hymnus und meint damit den Anthropos, in dessen Geschick sich ja sein eigenes vollzieht. »Um solcher Worte sitzen sie bei den Mysterien der großen Mutter und glauben am ehesten durch das, was dabei getan wird (durch die δρώμενα), das ganze Geheimnis zu schauen.« So trägt nun also alles, →Weisheit und Prophetie des AT (→Prophet), Jesu Worte und der Apostel Reden, heidnische Poesie und Philosophie, Wissenschaft und Mysterienverkündigung, dazu bei, die Gnosis der Gnostiker zu entzünden und zu nähren und damit durch das in aller Welt verborgene, aber vom Gnostiker erkannte Wissen den Weg zum Heil zu eröffnen. Die Quelle der Gnosis ist die Gnosis. Ihren Niederschlag findet sie in den Texten inspirierter gnostischer Schriften, die alle mythisch oder begrifflich die rettende Gnosis der Selbsterkenntnis, welche die Welt- und Heilserkenntnis einschließt, verkünden. Aber dem, der sie hört und also erkennt, werden schließlich alle weisen Bücher und Reden der Welt, wissend und unwissend zugleich, hilfreiche Zeugnisse, die Gnosis als Selbsterkenntnis zu vollziehen und so das ursprüngliche Wesen des Menschen wiederzugewinnen. Solchen Vollzug der Gnosis kann manches unterstützen, einerseits Waschungen, Taufen, Salbungen, Weihungen, kultische Tänze usw., andererseits eine die →Freiheit, die sich im Vollzug der Gnosis dem Gnostiker eröffnet, dokumentierende libertinistische oder aszetische Lebenshaltung (→Aszese). Aber das Wesen der Gnosis kommt in der valentinianischen Richtung am reinsten zum Ausdruck, von der Irenäus (Adv. Haer. I, 21, 4) folgendes berichtet: »Wieder andere verwerfen diese Gebräuche alle und sagen, man dürfe das Geheimnis der unsagbaren und unsichtbaren Macht nicht durch sichtbare und vergängliche Geschöpfe noch das der unausdenkbaren und unkörperlichen Wesen durch sinnliche und materielle Dinge darstellen wollen. Die bloße Erkenntnis der unsagbaren Größe sei die vollkommene Erlösung (εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους). Durch Unwissenheit seien der Fehl (τὸ ὑστέρημα) und das Leiden entstanden, durch die Gnosis werde der ganze Bestand der Unwissenheit wieder aufgelöst. Daher ist die Gnosis die Erlösung des inwendigen Menschen... Durch die Gnosis werde der inwendige Mensch, der πνευματικός, erlöst, und so genügt ihnen die Erkenntnis des Alls, und dies sei die wahre Erlösung.«

F. Ch. Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen 1835; W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907; R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921; F. C. Burkitt, Church and Gnosis. Cambridge 1932; W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen 1932; H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I (Die mythologische Gnosis). Göttingen 1934 (²1954); M. Sagnard, La gnose valentienne et le témoignage de saint Irénée. Paris 1948; G. Quispel, Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951; E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: ZThK 49 (1952), 316–349; G. Quispel, Das Buch Baruch. Ein Beitrag

zum Problem der christlichen Gnosis, in: ZThK 50 (1953), 123–158; H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist II (Von der Mythologie zur mystischen Philosophie). Göttingen 1954; H. LEISEGANG, Die Gnosis. Stuttgart [4]1955; H. SCHLIER, Der Mensch im Gnostizismus, in: Anthropologie religieuse (ed. C. J. BLEEKER). Leiden 1955, 60–76; H. SCHLIER, Das Denken der frühchristlichen Gnosis, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Berlin [2]1957; 67–82; J. DORESSE, Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. Paris 1958; R. MC. L. WILSON, The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. London 1958; E. PETERSON, Frühkirche, Judentum, Gnosis. Freiburg 1959; W. TILL, Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes, in: ZNW 50 (1959), 165–185; W. C. VAN UNNIK, Evangelien aus dem Nilsand. Frankfurt 1960; K. RUDOLPH, Die Mandäer I (Das Mandäerproblem), II (Der Kult). Göttingen 1961.

H. Schlier

K. RUDOLPH, Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus, in: Sonderheft der Wissenschaftlichen Zeitschrift der F. Schiller-Universität Jena. Jena 1963, 89–102; H. SCHLIER, Der Mensch im Gnostizismus, in: Besinnung auf das NT. Freiburg 1964, 97–111; N. BROX, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme. Salzburg 1966; H. M. SCHENKE, Die Gnosis, in: Umwelt des Urchristentums Berlin I. 1965, 371–415, II. 1967, 351–418; R. HAARDT, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. Salzburg 1967; H. LANGERBECK, Aufsätze zur Gnosis. Göttingen 1967; R. HAARDT, »Gnosis« und »Gnostizismus«, in: SM II (1968), 476–490.

GOTT

I. Philosophisch II. Religionsgeschichtlich III. Biblisch
IV. Gott Vater

I. Philosophisch

1. Die Frage nach Gott ist seit Aristoteles und Thomas von Aquin auf das innigste mit der Frage nach dem →Sein verknüpft; daher bezeichnet Heidegger die Metaphysik als »Onto-Theo-Logik«. Tatsächlich geht es um *eine* Wissenschaft, weil es sich zuinnerst nicht um zwei verschiedene Fragen, sondern um zwei Entfaltungsstufen derselben Frage, nämlich der *Seinsfrage*, handelt. Das Eindringen in das endlich-welthafte Seiende führt nach Thomas erst zum *ipsum esse* oder zum unbestimmten Sein selbst als dessen nächstem Grund, der selbst wieder zum *esse subsistens* oder zum bestimmten subsistierenden Sein als dessen letztem Grund hinleitet (S. th. I, II, 2, 5 ad 2; I, 4, 2 ad 3). Dabei zielt der Aufstieg, der bei dem partizipierenden Seienden (→Teilhabe) ansetzt, kraft seiner innersten Eigenart auf das subsistierende Sein hin, weshalb das unbestimmte Sein nicht eine dritte Wirklichkeit zwischen den beiden eben genannten darstellt, sondern lediglich als der zwischen ihnen vermittelnde Übergang mitwirkt. Als eine eigene Größe wird das unbestimmte Sein allein von unserem Geiste herausgehoben, ohne je in der Wirklichkeit als solche auftreten zu können (Contr. Gent. I, 26).

Für den eben angedeuteten Zusammenhang sind zwei Züge kennzeichnend: das unbestimmte Sein ist nur Übergang; Gott ist letztlich als Sein, nicht als Seiendes zu fassen. Insofern das unbestimmte Sein nur Übergang ist, kann es der Vergessenheit anheimfallen; dann ist

auch Gott nicht mehr als subsistierendes Sein sichtbar und gerät unter die Seienden. In dieser Richtung sieht Heidegger die gesamte Metaphysik. Wahr ist, daß die nachthomanische Metaphysik, zumal in ihren rationalistischen Spätformen, diesen Weg eingeschlagen hat, weshalb sie die Schwierigkeiten bezüglich der Erkenntnis Gottes nicht zu überwinden vermochte, auf die Kant den Finger gelegt hat (→Gotteserkenntnis). Man kommt an Gott nicht als Seiendes heran, nachdem man das Sein vergessen hat. Heideggers eigenes Denken ist ganz dem unbestimmten Sein zugewandt, das er wenigstens grundsätzlich zu Gott hin offenhält (Über den Humanismus, 26, 35ff). Doch droht es zugleich wegen seiner Endlichkeit, →Geschichtlichkeit und seiner Korrelativität zum Menschen als Dasein jede Offenheit einzubüßen. Jedenfalls läßt sich diese nur dann wahren, wenn das Sein über die eben angedeuteten Grenzen hinausgeführt wird. In dem Maße aber, wie jene Offenheit schwindet, wird das unbestimmte Sein etwas Selbständiges, statt nur als Übergang zu walten; zugleich wird Gott zu einem Seienden herabgesetzt. Nach allem bewegt sich das Aussagen über Gott durch das unbestimmte Sein zum subsistierenden Sein; einzig so ist es möglich.
Genauer gesprochen, besteht dieses Aussagen im Entfalten der *ontologischen Differenz*, die schon von der bisherigen Metaphysik mehr gedacht worden ist, als es Heidegger zugesteht. Sie tritt am endlichen Seienden dadurch hervor, daß dieses nur Sein hat oder am Sein teil-hat (S. th. I, 3, 4; I, 7, 1; I, 75, 5 ad 4), weshalb sich das Sein im Seienden vom Seienden unterscheidet. Insbesondere vermag das endliche Seiende die Fülle des von sich aus unendlichen Seins nicht auszuschöpfen (Contr. Gent. I, 43). Daher schreitet das Sein nach seiner innersten Tiefe über das endliche Seiende hinaus, was sich in der realen Unterscheidung des Seins von der Wesenheit ausprägt (Quodl. III, q. 8, a. 20). In dieser Differenz kündigt sich die Transzendenz an, die jenem Sein zukommt, das sich so sehr von allem Seienden unterscheidet, daß es nicht dessen Bestandstück sein kann, sondern als Sein in sich selbst steht oder subsistiert. Das subsistierende Sein ist als solches nicht nur Sein des Seienden, sondern *das* Sein in seinem reinen, unvermischten Selbst. Darauf ist alles Seiende bezogen oder relativ; es selbst aber ist nicht erst durch das Seiende, sondern durch und aus sich selbst das Sein; deshalb ist es nicht notwendig auf das Seiende bezogen, d. h. von diesem unabhängig oder ab-gelöst, also schlechthin *ab-solut*. Daher erweist sich die Absolutheit Gottes als der eigentliche Kern der ontologischen Differenz; entsprechend setzt das Aussagen über Gott das Vordringen bis zu diesem Kern voraus.
Die bewegende Kraft, die den eben umrissenen Aufstieg vorantreibt, wächst aus den obersten Grundsätzen, die mit der ontologischen Differenz oder mit dem Gründen des Seienden im Sein und schließlich mit dem Sein selbst gegeben sind (→Sein). Die volle Identität mit sich selbst erreicht das Sein nie im Seienden, sondern einzig im subsistierenden Sein. In dieselbe Richtung verweist das Sein dadurch, daß

es das Nichtsein absolut oder unbedingt ausschließt. Darin liegt das Hinausgreifen über die Sonderbedingungen jedes begrenzten Bereiches oder das Gründen im Un-bedingten der grenzenlosen Fülle, die als das subsistierende Sein west. Ebenso hat das Seiende als das, was lediglich am Sein teil-hat, nicht aber das Sein ist, seinen Grund im Sein, das als solches nicht nur am Sein teilhat, sondern das Sein ist, was allein vom subsistierenden Sein gilt; es ist so Grund des endlichen Seienden, daß es dieses als dessen Wirkursache hervorbringt (→Schöpfung). Schließlich strebt das Seiende zum Sein als seinem Ziel, wobei sich das Seiende auf seine je eigene Weise der Fülle des Seins nähert, das Sein aber diese Fülle selbst ist; einzig diese Fülle, die mit dem subsistierenden Sein zusammenfällt, kann das letzte Ziel sein, das alles Seiende als dessen Finalursache zu sich versammelt und hinzieht.
Das Aussagen über Gott, das die skizzierten Gedankengänge vollziehen, hat jedesmal dieselbe Struktur. Im Seienden zeigt sich das unbestimmte Sein, das, nach den in ihm selbst liegenden Prinzipien durchgedacht, zum subsistierenden Sein hinleitet, in dem allein es als es selbst gewahrt werden kann. Negativ gewendet, heißt das: Wenn es das subsistierende Sein nicht gäbe, wäre das Sein letztlich weder mit sich identisch noch absolut dem Nichtsein entgegengesetzt, noch Grund und Ziel. Mit einem Wort: das Sein wäre nicht das Sein, es würde sich nicht mehr vom Seienden abheben, sondern in diesem versinken und statt seiner eigenen Wesenszüge dessen Eigenschaften an sich tragen; doch auch das Seiende müßte dahinschwinden, da es einzig durch das Sein es selbst ist. Durch das ihm eigene Sein ist das Seiende im subsistierenden Sein festgemacht und diesem ähnlich (Contr. Gent. II, 22; II, 53). Das Sein ist im Seienden die Ankündigung Gottes und der Weg zu ihm.
Beim Beschreiten dieses Weges spielt die →*Analogie* des Seins eine ausschlaggebende Rolle. Zwischen dem im Seienden partizipierten Sein und dem subsistierenden Sein vermittelt (→Vermittlung) das Sein, das weder als partizipiert noch als subsistierend bestimmt und in diesem Sinne unbestimmt ist. Genau genommen aber läßt sich das unbestimmte Sein nicht als eindeutige Größe festhalten; vielmehr geht es, voll bedacht, entweder in das partizipierte oder in das subsistierende Sein über, oder es besteht in dem Hinbeziehen des partizipierten Seins auf das subsistierende. Damit trägt das Sein in seiner →Einheit stets den Unterschied und im Unterschied wiederum die Beziehungseinheit, was mit der metaphysischen Analogie des Seins gleichbedeutend ist. Diese Weise des Aussagens bannt den Geist nicht in einen starren Begriff, sondern bringt ihn kraft des Seins in seine mächtigste Bewegung; dabei ist die Einheit des Seins, die der Immanenz Gottes entspricht, die Brücke über den Abgrund; der Unterschied im Sein aber, der mit der Transzendenz Gottes zusammengehört, erhebt uns über das Endliche und wirklich zu Gott hin.
Im einzelnen durchgegliedert, enthält die Analogie drei Momente. Sie werden auch drei Wege genannt, obwohl sie drei Phasen desselben

Weges sind, der erst vermöge ihres Zusammenspiels zu seinem Ziele führt. Zunächst ist das Sein im Seienden zu bejahen; dann sind die Grenzen, denen das Sein im Seienden unterworfen ist, zu verneinen oder zu übersteigen; schließlich ist die Grenzenlosigkeit zu bejahen, die dem subsistierenden Sein zukommt. Diese drei Momente werden zwar nacheinander expliziert, greifen aber so sehr ineinander, daß jedes von ihnen immer die beiden anderen impliziert. Insbesondere erreichen wir das Bejahen des Grenzenlosen nur durch Verneinen der Grenzen, weshalb wir allein durch das, was Gott nicht ist, erfassen, was Gott ist; einzig insofern wir wissen, wer er nicht ist, wissen wir, wer er ist. Ebenso kommen wir zu Gott als dem »Zusammenfall der Gegensätze« (Nikolaus von Kues), indem wir die dem Seienden eigene Vielheit der Gegensätze auf die Einheit des Seins zurückführen; dadurch daß wir das Trennende verneinen, gelangen wir zum Bejahen der Fülle, die alle Gegensätze eint. Damit übersteigt Gott all unser Erfassen als das unbegreifliche →Geheimnis (S.th.I, 12, 1 ad 3), als das un-endliche Meer des Seins (S. th. I, 13, 11), das all unser Bestimmen hinter sich läßt und sich so im Dunkel des Nichtwissens verbirgt; gerade aber vermittels dieses Nichtwissens werden wir Gott auf das tiefste verbunden.

2. Die bisher entworfenen Grundzüge des Gottesbildes haben wir vom Sein her entwickelt. Nun aber bedenken wir, daß das Sein in innigster Wechselbeziehung zur →*Person* steht. Insofern einem Seienden die Offenbarkeit des Seins (wenigstens der Anlage nach) zukommt, ist es Person, d. h. zum Bewußtsein seines Ich und zur Verfügung über sich selbst befähigt (→Freiheit). Weil jedoch Gott als das subsistierende Sein in der ganz unmittelbaren und unverhüllten Offenbarkeit des Seins lebt, erreichen in ihm das Selbstbewußtsein, die Selbstverfügung und damit die Person ihre höchste oder absolute Vollendung. Das subsistierende Sein kann kraft seiner innersten Eigenart nie *das* Absolute, sondern immer nur *der* Absolute oder eben Gott sein, wobei freilich das Philosophieren die Frage offenläßt, ob es in Gott eine oder mehrere Personen gibt (→Trinität).

Zugleich zeigt sich, daß die hier spielenden logischen Zusammenhänge stets ihre personale Seite oder Tiefe haben. Unter dem Schleier des Seins wird die endliche von der unendlichen Person angezogen. Verhüllt im Sein öffnet sich der persönliche Gott ständig zu der menschlichen Person hin, damit auch diese sich zu Gott öffne und so den von ihm eingeleiteten Dialog ihrerseits aufnehme und vollende. Je mehr sich die endliche Person an die Stimme des Seins hingibt, desto eindringlicher wird sie darin wirklich den sprechenden Gott erfahren und in liebende Gemeinschaft mit ihm eintreten. Allerdings gewinnt damit auch das Vergessen des Seins und das Sichversagen vor ihm ein personales Gepräge, da es sich zuinnerst um ein Abwenden von Gott handelt, das sich ihm und seinem Anruf verweigert.

Auf diesem Hintergrund leuchtet ein, daß der, den der religiöse Mensch verehrt, und das, was der Philosophierende denkend erringt,

zusammenfallen. Die Metaphysik erhebt sich durch das Absolute zu dem persönlichen Gott, und die →Religion stattet ihren persönlichen Gott mit den Zügen der Absolutheit aus. Wie außerdem die Religion von einem wenigstens impliziten Denkvollzug lebt, so nährt sich das Philosophieren aus der Religion und das Denken aus der Anbetung. Auch geschichtlich läßt sich nachweisen, daß das Streben der Religion nach Verstehen ihrer selbst eine entscheidende Wurzel der Philosophie ist. Die hier angedeutete Durchdringung prägt sich bei Thomas von Aquin darin aus, daß er zum Ergebnis jedes seiner fünf Wege der Gotteserkenntnis hinzufügt: »Und das nennen alle (oder: nennen wir) Gott« (S. th. I, 2, 3). – Das untrennbar philosophische und religiöse Gottesbild ist in seinen wichtigsten Einzelzügen zu umschreiben, wobei Einsicht und Hingabe einander ermöglichen und emportragen.

3. Weil das endliche Seiende an dem Gott, der als das subsistierende Sein die grenzenlose Fülle ist, teil-nimmt, spiegelt alles ihn als Urbild wider. Deshalb finden wir im Untermenschlichen seine Spur, im Menschen aber kraft der Geistnatur sein Ebenbild (→Bild). Wegen derselben Partizipation ist alles ganz und gar von Gott abhängig, geht alles von ihm als dem ersten Ursprung aus, strebt alles zu ihm als dem letzten Ziel hin; er ist der Grund, der alles trägt, und die Mitte, um die alles schwingt. Als jener, dessen Immanenz ebenso absolut ist wie seine Transzendenz, begegnet er vor allem dem Menschen als der Fernste und der Nächste, als der Verborgenste und der Offenbarste, als der Fremdeste und der Vertrauteste. Diese Doppelheit verlangt vom Menschen einerseits das immer tiefer gelebte Ja, gewährt ihm jedoch andererseits die schreckliche Möglichkeit des Nein; diese dient insofern dem Ja, als sie dessen Freiheit besiegelt und so dessen höchste Würde bestätigt.

Als das subsistierende Sein ist Gott der reine Akt oder durch und durch Sein ohne jede Spur von Nichtsein (Contr. Gent. I, 28). Da aber Kontingenz wesentlich Nichtsein und Nicht-Sein-Können besagt, ist Gott darüber erhaben. Da ferner nur das Kontingente auf eine von ihm verschiedene Ursache angewiesen ist, bedarf Gott keiner Ursache, ist er der Unverursachte oder Ursprungslose, der ganz durch sich selbst und aus sich selbst existiert und so der unbedingt Notwendige ist. Alles endliche Seiende hingegen unterliegt der Kontingenz, weshalb es nur insoweit existiert, als es von Gott verursacht und näherhin erschaffen ist. Gott, der Schöpfer, ruft ohne vorgegebenen Werkstoff seine Geschöpfe aus dem Nichts; daher vermögen sie auch nur durch sein fortwährendes Erschaffen zu dauern und durch sein fortwährendes Mitwirken zu wirken. Hierbei teilt sich Gott den Dingen und besonders dem Menschen in voller Souveränität und Freiheit mit; aus lauter Güte und grenzenloser Freigebigkeit spendet er von seiner Fülle. Damit tritt uns Gott als der absolute Herr und zugleich als die unbegreifliche →Liebe entgegen: Entsprechend schulden wir ihm Anbetung und Dienst, dürfen wir uns ihm dankbar und liebend hingeben.

Insofern Gott alles Nichtsein ausschließt, kann er weder anfangen noch aufhören, läßt er ebensowenig das Nicht-Mehr der Vergangenheit wie das Noch-Nicht der Zukunft zu. So zeigt sich Gottes →Ewigkeit als das ruhende immerwährende Jetzt, das jedem Augenblick gegenwärtig ist, das ohne Wandel unsere Zeiten (→Zeit) umspannt und in sich birgt. Hierin liegt die Unveränderlichkeit Gottes, der als die grenzenlose Fülle weder etwas zu gewinnen noch zu verlieren vermag. Dieser Übergeschichtlichkeit des Ewigen widerspricht es nicht, daß sich sein Handeln an den Geschöpfen und besonders in der Heilsordnung geschichtlich entfaltet (→Heilsgeschichte), daß sogar der Sohn Gottes kraft seiner Menschennatur in die Geschichte eintritt (→Inkarnation). In der Geschichte begegnen wir ebenfalls der Allmacht Gottes, deren Verfügung letztlich nichts widerstehen kann, die jedoch vordergründig oft als Ohnmacht erscheint. Denn sie erweist sich gerade dadurch als All-Macht, daß sie dem Menschen die Freiheit mit ihrem ganzen Spielraum gewährt, wobei aber selbst die Empörung zuinnerst Gott nicht entfliehen kann. So ergibt sich all das Chaotische, das zunächst Sinn-lose, ja Absurde, das Gemeine und Böse (das →Böse; →Satan), das sich in der Geschichte aufdrängt, das aber immer schon gebändigt ist, insofern es letztlich in jener allwissenden, alliebenden und unergründlichen →Weisheit ruht, als die sich Gottes Seinsfülle darstellt. Wenn es uns schließlich so vorkommt, als ob die Geschichte von allen möglichen Kräften, nur nicht von Gott bestimmt wäre, so schenkt uns wiederum Gottes Seinsfülle die Gewißheit, daß er als der allgegenwärtige und allwirkende zutiefst in jedem Geschehen darin und tätig ist.

4. Die Wege, die bei den zahllosen endlichen Seienden mit ihrem unübersehbar vielgestaltigen Reichtum beginnen, finden sich zuinnerst in *einen* Weg zusammen, weil alles den einen oder einzigen Absoluten verkündet, dessen mannigfache Erscheinungsweisen der Polytheismus mit seinem eigensten Wesen verwechselt. Da nämlich das subsistierende Sein unendlich ist, kann es nicht mehrmals vorkommen; denn sonst enthielte das eine nicht, was sich in den anderen findet, und wäre folglich nicht unendlich. Daher führen alle endlichen Seienden zu der einen grenzenlosen Fülle Gottes, die in ihnen sich auslegt und zugleich deren gesamte →Herrlichkeit in sich versammelt und unendlich überbietet (Nikolaus von Kues). Hiermit berühren wir die Einfachheit des absoluten Urgrundes, der als solcher alle Vielheit hinter sich läßt. Da in einem Zusammengesetzten jeder Teil das nicht enthält, was die anderen beitragen, erhebt sich jenes Sein, das jegliches Nicht ausschließt, über alle Teile und ist deshalb einfach. Nun aber gehören zum Körperlichen notwendig Teile; also übersteigt der einfache Gott alles Körperliche und entzieht sich damit unserer sinnlichen Erfahrung. Ihn umhüllt die Verborgenheit des reinen Geistes, der als solcher eine stärkere Wirklichkeit als jedes Körperding ist. Weil ferner das Leben um so vollendeter ist, je tiefer es in sich selbst einkehrt, kommt das körpergebundene Leben, da Teilen unterworfen,

nie ganz zu sich selbst, während der einfache Gott, da ganz bei sich selbst, das Leben in seiner höchsten Vollendung darstellt. Er ist das unendlich tiefe und reiche →Leben, das sich in Schauen und Lieben entfaltet, das uns als die personale Lebensfülle des absoluten Geistes entgegentritt. Dieser Gott beruft den Menschen trotz des unendlichen Abstandes zu seinem Partner, er teilt sich ihm mit als sein Du und eröffnet einen Dialog, der nimmer enden soll; er allein vermag den Menschen ebenso grenzenlos zu erschüttern wie zu beglücken. Einzig an ihm entscheidet sich letztlich das Schicksal des Menschen, der sich nur in der Hingabe an ihn und in der Vereinigung mit ihm vollenden kann (→Entscheidung).

P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. Paris 1932; R. Jolivet, Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine. Lyon-Paris 1932; A. Grégoire, Immanence et transcendance. Bruxelles 1939; F. M. Sciacca, Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale. Brescia ²1946; C. Nink, Philosophische Gotteslehre. München-Köln 1948; R. Garrigou-Lagrange, Dieu. Son existence et sa nature. Paris ¹¹1950; M. Rast, Welt und Gott. Freiburg 1952; C. Fabro, Dio. Introduzione al problema teologico. Roma 1953; A. M. Horváth, Studien zum Gottesbegriff. Fribourg 1954; H. U. von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Wien-München 1956; A. Brunner, Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg 1956; W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Pfullingen 1957; H. de Lubac, Über die Wege Gottes. Freiburg 1958 (frz.: Paris 1956); G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln 1959; F. van Steenberghen, Dieu caché. Louvain 1961.

J. B. Lotz

F. van Steenberghen, Ein verborgener Gott. Paderborn 1966; C. Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu. Paris 1966; N. Kutschki (Hrsg.), Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage. Mainz 1967; H. Ogiermann, Causa prima. Metaphysische Gottesidee und Kausaldenken, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie [früher: Scholastik] 42 (1967), 161–186; H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung. Paderborn 1968; K. Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Stuttgart 1969; H. J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969; H. Mynarek, Existenzkrise Gottes? Augsburg 1969.

II. Religionsgeschichtlich

1. *Die theologische Bedeutung.* Die Frage nach Gott im religionsgeschichtlichen Sinn ist auch theologisch bedeutsam. Die Theologie wird von dem grundsätzlichen Problem bewegt, in welchem Verhältnis der Gott der Religion zum Gott der →Offenbarung steht (→Gott III und IV).

Die Frage nach Gott in religionsgeschichtlichem Betracht ist dadurch gegeben, daß →Religion – als religiöse Aktualität verstanden – ein Existential des →Menschen ist, ein umgreifender und totaler Vollzug, daß Religion sich auf ein den Menschen übersteigendes, ihn zugleich begründendes und zutiefst verpflichtendes Gegenüber bezieht – deshalb kommen diesem die Bestimmungen der →Macht, der Wirklichkeit, der →Heiligkeit und des →Geheimnisses zu – und daß sie sich in vielfachen Weisen, vor allem in →Gebet, Opfer, →Kult, Ethos (→Sittlichkeit), in →Gesetz und Recht (→Gerechtigkeit) realisiert. Dieses in aller religiösen Aktualität intendierte transzendente Gegenüber

wird Gott oder Gottheit genannt. Eine der möglichen Ableitungen und Deutungen des Namens und Wortes Gott besagt, daß Gott der »Ansprechbare« ist: Gott ist das angerufene Wesen.
Die Frage nach Gott in religionsgeschichtlichem Betracht ist ferner dadurch gegeben, daß sich die Religion in den → Religionen ausspricht, die vielfältig – geschichtlich und soziologisch – bedingt sind. In den Religionen legt sich die Religion aus, in ihnen wird sie greifbar, präsent und konkret. Dieser Verleiblichung (→ Leiblichkeit) bedarf die Religion als existentieller und totaler Akt. In den Religionen wird die sie alle bestimmende Transzendenz in verschiedenen Namen ausgesprochen, in verschiedenen Weisen vorgestellt, in verschiedenen Bildern und Gestalten zum Ausdruck gebracht (→ Analogie). Daraus entsteht die Variabilität sowie der Pluralismus in den religionsgeschichtlich vorliegenden Gottesvorstellungen. Diese Differenzierung läßt es als Frage wie als Möglichkeit zu, daß die verschiedenen Bilder, Vorstellungen, Gestalten und Namen von Gott den Einen meinen und sich auf ihn beziehen, daß die Gebete der Religion und der Religionen – immer wird dabei ein wirkliches, übermächtiges Du angeredet – vereinigt werden können, eine innere → Einheit darstellen und, bei aller Verschiedenheit der Stimmen, die in ihnen verborgene und zugleich anwesende Grundmelodie und den sie alle verbindenden Beziehungspunkt erkennen lassen.
2. *Einzelfragen. a) Das Problem des Ursprungs und der Entwicklung.* Es ist eine häufig erörterte Frage, welche Vorstellung von Gott im »historischen« Anfang der Menschheit stand und wie der geschichtliche Verlauf von diesem Ursprung an zu denken ist. Das Wissen um den Anfang und den Ursprung erscheint gerade dem heutigen Menschen wichtig, weil er damit ein verfügendes Verständnis seiner selbst und eine bestimmende, gestaltende Macht über Welt und Geschichte zu gewinnen hofft. Die Frage nach dem Anfang und den Anfängen der Religion, ihrer Gestalt und vor allem ihrer Gottesidee ist nicht leicht zu entscheiden. Denn die Anfänge des Vorgeschichtlichen sind nur in interpretationsbedürftigen und vieldeutigen Zeichen erhalten, die Ursprünge der geschichtlichen Überlieferung sind spärlich und überdies in einer oft zufälligen Weise und Gestalt vorhanden. Schon daraus ergeben sich große Bedenken gegen die Überbewertung von Analysen, die auf solche Ursprünge und ihre Erhellung bedacht sind, und für die daraus entnommene und beanspruchte »Wesenserkenntnis«.
Um dieser Fragwürdigkeit zu entgehen und dennoch auf Anfänge zu stoßen, versucht man von den heute noch antreffbaren ältesten Stämmen, Gruppen und Völkern auszugehen und sie nach ihrer Religion und der sie beherrschenden Vorstellung von Gott und Gottheit zu befragen. Dieses Verfahren ist verwandt mit dem anderen in der Religionswissenschaft geübten Versuch, aus einem geographischen Querschnitt durch die Gegenwart einen historischen Längsschnitt zu gewinnen.

Mit diesen Voraussetzungen hat die sog. Wiener Schule unter Führung von W. Schmidt, W. Koppers, M. Guisinde und P. Schebesta die These vom geschichtlich ursprünglichen Hochgottglauben und Eingottglauben aufgestellt, also den Glauben der Menschheit an ein einziges, höchstes, allmächtiges Wesen *(Urmonotheismus)*. Alle Formen des Dualismus und Polytheismus stellen demgegenüber – der »Henotheismus« (M. Müller) stellt eine Zwischenstufe dar – Zerfalls- und Entartungserscheinungen dar und sind, geschichtlich gesehen, sekundär. Diese These versuchte Schmidt mit der theologischen Aussage von der Uroffenbarung in Verbindung zu bringen und damit eine geschichtlich zu belegende Konkordanz mit der theologischen Lehre, die den Anfang der Menschheit im Auge hat, herzustellen. Diese These, die Schmidt in seinem umfangreichen Lebenswerk »Vom Ursprung der Gottesidee« ausgebreitet hat und mit immer neuem Material anzureichern versuchte, hat sowohl Zustimmung wie Ablehnung gefunden. In der Gegenwart scheint die Zustimmung zu überwiegen. Die Grundthese: Am Anfang steht die Einheit, der Singular, der Glaube an ein höchstes Wesen, ein einfacher Monotheismus, wird auf Grund neuer Forschungsergebnisse bestätigt (H. Kühn). Man kann jedoch nicht sagen, daß diese These aus theologischen Gründen, also um der Uroffenbarung willen, bejaht werden müsse.

Die vor Schmidt landläufige religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Theorie war von dem *Evolutionsschema* beherrscht, das, auf die Entwicklung der Religion angewandt, die Reihenfolge ergab: Ahnenkult – Animismus – Totemismus – Polytheismus – Monotheismus. Diese Thematik wurde in vielen Varianten und von vielen Vertretern (Comte, Tylor, Spencer, Frazer, Söderblom) vorgetragen und zugleich für die mannigfachsten Folgerungen beansprucht, vor allem für die These, daß der Mensch am Anfang religionslos und atheistisch war, daß die Religion verhältnismäßig spät und unter ganz bestimmten sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen entstanden sei (Feuerbach) und mit ihnen – das ist die vom Marxismus gegebene Variante – stehe und falle.

Demgegenüber erklärt heute etwa M. Eliade: Die evolutionistische These ist nicht zu halten. Es gibt, geschichtlich gesehen, von Anfang an ein höchstes Wesen mit den Attributen des Schöpfergottes; es gibt keine vorreligiöse Periode der Menschheit, die nur von der Magie beherrscht wird. Das verbreitetste und älteste Gebet richtet sich an den Vater im Himmel. Allgemein ist der Glaube an ein himmlisches Wesen, als Schöpfer des Alls und Bürgen der Fruchtbarkeit der Erde (Die Religionen und das Heilige. Salzburg 1954, 27, 61).

Auch eine zwischen diesen beiden Positionen vermittelnde Theorie, die die These vertritt, es fänden sich in der frühesten Zeit die vielfältigsten Erfahrungen des Numinosen, es gäbe weder eine einheitliche Urreligion noch eine exakt feststellbare Entwicklung, sondern die verschiedenen Formen und Tendenzen zur Einheit und zur Vielheit

(G. Mensching, Die Religion. Stuttgart 1959, 132), präzisiert sich dahin, daß »die *unio mystica* mit dem Einheitsgrund« die erste Stufe darstelle.

b) *Monotheismus – Polytheismus – Atheismus.* Ist in der Frage der geschichtlichen Ursprünglichkeit die Frage Monotheismus – Polytheismus auch nicht endgültig zu klären, so ist von der Sache selbst her ein differenzierendes Wort um so wichtiger.

Man pflegt Monotheismus und *Polytheismus* in Gegensatz zu stellen, das eine als Aufhebung des andern. Diese Ausschließlichkeit ist weithin berechtigt; sie ist indes eher gegeben angesichts des Dualismus, und dieser ist ebensosehr ein philosophisches wie ein religiöses Prinzip. Das Verhältnis des einen Gottes zu den vielen Göttern kann aber auch komprehensiv gesehen werden: Die eine oberste Gottheit schließt die Gottheiten nicht aus, sondern umgreift sie. Gottheiten und Götter sind Spiegelungen und Entfaltungen des einen Göttlichen, das überall waltet und wirkt. Ein besonders instruktives Beispiel für diese Auffassung ist die griechische Religion und die sie bestimmende Vorstellung vom Göttlichen. Der griechische Gottesbegriff ist wesentlich polytheistisch bestimmt – es gibt viele Götter: den Staat und die Familie der Götter. Aber diese Konzeption wird umgriffen von der Vorstellung des obersten Gottes, des Vaters der Götter und Menschen. Die vielen Götter sind das Zeichen der göttlichen Lebensfülle – der eine Gott wäre demgegenüber geradezu eine Minderung des Göttlichen (vgl. Platon, Nom. X, 899b). Die vielen Götter sind auch ein Ausdruck für die Tatsache, daß der Kosmos, der »des Gottes voll« ist und von göttlichem Sinn und göttlicher Schönheit erfüllt wird, so daß alles, was ist, mit dem Prädikat des Göttlichen versehen werden kann, vielgestaltig ist und so ganz von selbst das Bild der vielen, in ihm als Theophanien erscheinenden Götter hervorbringt und zur Folge hat (vgl. W. F. Otto, Die Götter Griechenlands. Frankfurt [3]1947). Dazu kommt, daß den vielen Göttern die vielen göttlich gewährten und geschenkten Funktionen entsprechen, vor allem in den Grundphänomenen des Daseins und in den Grundbetätigungen der Menschen (Ressort-Gottheiten, die es außer und neben der Vorstellung des *deus otiosus* gibt).

Wenn diese Funktionen vor allem im geistigen und sittlichen Bereich liegen, dann ist leicht zu sehen, wie ihnen – das gilt für die verschiedenen Religionen – eine Vergeistigung und Versittlichung der Gottesvorstellung entspricht.

Es kann sein, daß die so erfahrene und gewonnene Pluralität im Sinn des Polytheismus die Verbindung mit dem einen Gott verliert oder sogar direkt leugnet, es ist aber auch möglich, daß in, mit und unter dieser Vielheit das Eine oder der Eine gemeint und angetroffen werden will.

Das Phänomen des Polytheismus ist darüber hinaus in mancher Hinsicht auch so zu deuten und zu erklären, daß die vielen gottheitlichen Gestalten die Ansprechbarkeit und Benennbarkeit dessen besagen

wollen, der als der Eine und Einzige über alle Namen ist. Durch die Vielgestalt der Götter und Gottheiten wird er benannt, anrufbar und zugänglich. Die Vielgestaltigkeit kann ein Zeichen der Vielnamigkeit sein, und diese der Versuch, das *nomen* des *numen* zu erfassen, des Gottes in, mit, unter und über den Göttern.

In diesem Zusammenhang muß auch gesagt werden, daß der religionsgeschichtlich antreffbare →*Atheismus* durchaus nicht immer und überhaupt die Leugnung Gottes oder der Götter besagt, sondern manchmal nur die Verwerfung bestimmter Bilder, Vorstellungen, Gestalten und Namen der Götter sein kann. Es ist möglich, daß gerade mit dieser Leugnung und durch ein davon bestimmtes Schweigen hindurch – gleichsam als *via negativa* – der Glaube an Gott bekannt werden will (vgl. Xenophanes, Fr. 14, 16, 23–26). Es gibt also einen theistisch gemeinten Atheismus. Das will keineswegs besagen, daß jede Form und Erscheinung des Atheismus so zu qualifizieren ist. Es soll nur darauf hingewiesen werden, daß es einen Atheismus auch in dieser Gestalt geben kann und daß er auch in ihr eine in eine Antwort gekleidete Frage ist (K. Rahner), auch eine Frage an den Theismus und an die Art und Weise, wie der Glaube an die Offenbarung sich darstellt. Es läßt sich zeigen, daß das große, oft als Atheismus qualifizierte System des Buddhismus die Vorstellung des Nirwana in diesem Sinne gefaßt und begriffen hat.

c) *Personalität – Impersonalität.* Mit dem bisher Gesagten ist ein weiteres Problem berührt. Es betrifft die Frage, ob die Vorstellungen von Gott personaler oder impersonaler Natur sind (→Person) und ob diese Unterscheidung eine Klassifikation und Einteilung der Religionen abgibt. Dabei ist zu bedenken: Wo Religion aktuiert und gelebt wird, ist sie auf ein mächtiges, wirkendes, heiliges, transzendentes Gegenüber bezogen, vor ihr erscheint der Mensch wie »Staub und Asche«, er ist ontisch und ethisch profan (R. Otto). Die Religion lebt davon, daß dieses Gegenüber einen Namen hat und als Du angesprochen werden kann, daß es hört und erhört, daß es zugänglich ist und sich gnädig erweist. Der religiöse Akt in allen Religionen ereignet sich als dialogischer, responsorischer Akt. Wenn aber Selbstmacht und Selbstbesitz, wenn →Freiheit und Ansprechbarkeit, wenn die Möglichkeit der Begegnung, des Dialogischen und Responsorischen das Wesen des Personalen ausmachen, dann hat jede lebendige Religion eine personale Vorstellung von Gott und der Gottheit. Diese Tatsache ist unabhängig davon, ob außerdem in einer ausdrücklichen religionsphilosophischen Reflexion über Gott und die Gottheit der Begriff des Personalen entwickelt wird und erhoben werden kann.

Aus diesem Grund ist jeweils zu fragen, ob die Qualifizierung einer Religion als einer »impersonalen« Religion die eben genannten Merkmale im göttlichen Gegenüber des religiösen Aktes bestreiten will oder ob sie einen denkerischen Versuch über das Göttliche darstellt, der überdies vielleicht deshalb von der Impersonalität Gottes und der Gottheit spricht, weil er damit die geschichtliche Manifestation des

Personalen transzendieren und *per viam negationis* das Überpersonale, das die endliche Personalität Überschreitende, zum Ausdruck bringen will. In diesem Versuch wird die Personalität Gottes nicht geleugnet, es wird vielmehr der Sinn für die Analogizität auch der Begriffe »personal« und »impersonal« geweckt. So könnte die Aussage der Impersonalität die uneinholbare Transzendenz der Gottheit beschreiben, ohne ihre Personalität im eigentlichen Sinne zu leugnen.
Ein ähnliches und damit verwandtes Phänomen ergibt sich in der Frage der *Namen der Gottheit*, der Namen Gottes. Der Name als Zeichen der Anrufbarkeit – nicht im Sinn der beschwörenden Verfügung über den, den man ruft, bei welcher Funktion der Name in den Bereich des Magischen und in den Mißbrauch der Religion gerät – weist auf Personalität. Wir finden das Phänomen, daß Gott und Gottheit benannt werden nach der Vielgestalt der Phänomene, deren Ursprung oder Sinnmacht sie sind: Vater, König, Herr, Geist, →Licht. Wir finden das andere Phänomen, daß die Gottheit mit vielen Namen bedacht wird und daß die vielen Namen die vielfältige Ausstrahlung des Einen oder die Pluralität des Göttlichen meinen und anzeigen. Wir finden endlich das Bekenntnis, daß Gott über alle Namen ist und zugleich der Namenlose: So wenig wie das Impersonale muß das Namenlose die Gestalthaftigkeit, die göttliche Personalität leugnen oder bestreiten, sie kann vielmehr deren Göttlichkeit zum Ausdruck bringen in der Weise der Unaussprechlichkeit – im Verweis auf das Geheimnis.
d) *Hierophanie*. Die besondere Art und Weise, wie Gott und die Gottheit im Verhältnis zu dem, was ist, gedacht werden (als Ursprung, Kraft, Grund, Sinnmacht, Gewährung, →Ordnung), bringt es mit sich, daß es die vielfältig zu beschreibende Hierophanie gibt, die Erscheinung des Heiligen, Göttlichen in allem, was ist. Grundsätzlich kann *alles* Erscheinung des Heiligen sein und werden, alles, was ist, was geschieht und begegnet. Besonders gelten *solche* Phänomene als Hierophanien, in denen strukturmäßig und gestalthaft das Heilige in seiner numinosen Mächtigkeit, in seiner das Gewöhnliche transzendierenden Besonderheit erscheinen kann: Himmel, Sterne, Berg, Fels, Stein, Meer, besondere Tiere, auffallende Naturgebilde, Himmelserscheinungen, Naturkatastrophen oder -ereignisse, in denen die Verdanktheit und Angewiesenheit des Menschen auf das von ihm nicht in Verfügung zu Nehmende offenbar wird: Geburt, →Leben, →Tod, Wachstum, Fruchtbarkeit der Erde, Ernte, Glück, Gelingen. Von hier aus gibt es wiederum die Vielgestaltigkeit der Gottheit: die kosmische, die pflanzengestaltliche, die theriomorphe und die anthropomorphe Gestalt und ihre Mischformen. Diese Hierophanie wird jedoch mit der Gestalt, in der sie sich zeigt, nicht einfach identisch gesetzt, sondern transzendiert diese, so sehr sie und ihre Kraft und Wirksamkeit auch in ihr als anwesend gedacht werden (→Symbol).
Neben diesen ursprünglichen Hierophanien gibt es den heiligen Ort (τέμενος) und die heilige →Zeit als für die Gottheit und den Dienst an

ihr ausgegrenzte Größen. Es gibt auch die von Menschen gemachten Darstellungen und Abbildungen, die Bilder der Gottheit, in denen wiederum Anwesenheit, Verborgenheit und Transzendenz der Gottheit zum Ausdruck kommen. Auch das Weltgeschehen kann zu einem Göttergeschehen werden, die Kosmogonie zur Theogonie. In alledem kann die Intensität der Gottimmanenz so sehr erfahren werden, daß darüber die Unwelthaftigkeit, die reine Transzendenz Gottes, die Heiligkeit und Andersheit verlorenzugehen droht. Dann zeigt sich jenes Phänomen, gegen das die geschichtliche Offenbarung sich in besonderer Weise wendet: die Vertauschung des Schöpfers mit den Geschöpfen, die Verwechslung des Unsichtbaren mit der sichtbaren Fülle der →Welt, die Versuchung, »sich ein geschnitztes Bild zu machen, um es anzubeten«, die Abkehr von der Anbetung Gottes zum Götzendienst.

3. *Theologische Würdigung*. Die Tatsache der Gottheit und das Phänomen »Gott« sind nicht nur religionsgeschichtlich zu vergleichen, zu erklären und zu verstehen, sie sind theologisch, von der →Offenbarung aus, zu interpretieren und zu würdigen (→Heilsgeschichte).

Die atl. Offenbarung an →*Israel* ist die Offenbarung des einen und einzigen Gottes. Der atl. Monotheismus heißt nicht einfachhin: »Es gibt nur einen Gott«, sondern: »Jahwe, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr« (Dt 6,4). Diese Offenbarung ist die Absage an alle Formen des Polytheismus, des Dualismus und des Götzendienstes. Jahwe gegenüber sind die Götter »Nichtse«, »Gebilde von Menschenhand« oder dämonische Mächte. An sie zu glauben, sie zu verehren, ihnen zu dienen, ist Schuld, Ausdruck der Größe des Falles und der Verirrung des Menschen. Der Auftrag Israels bestand darin, inmitten einer religiös ganz anders verfaßten Welt und Umgebung in diesem →Glauben als Volk zu gründen, geschichtlich zu existieren und zu handeln. Durch die Offenbarung in →Jesus Christus ist dieser Glaube bestätigt, vertieft und erweitert worden: Sie wurde zur Offenbarung des einen und dreifaltigen Gottes (→Trinität).

Die *christliche Offenbarung* bedeutet die →Freiheit von den Göttern, den »Elementen der Welt«, den Fürsten, den Schicksalsmächten und der Versklavung an sie (Gal 4,3; Kol 2,8). Eine entscheidende Erfahrung des christlichen Glaubens und Daseins besteht darin, zu ermessen, was es heißt, »von den Götzen sich zum lebendigen Gott zu bekehren« (1 Thess 1,9; 1 Kor 12,2). Das →Evangelium wird verkündet, »damit ihr euch von diesen Nichtigkeiten abwendet zu dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat« (Apg 14,15–17), und es legt die unabdingliche Verpflichtung auf, allen Formen des Götzendienstes abzusagen (1 Kor 6,9; 10,14).

Die zweite Komponente ist in dem Satz der Areopagrede zu sehen: »Was ihr verehrt, ohne es zu wissen, das verkündige ich euch« (Apg 17,23). »Die Menschen sollten Gott suchen, ob sie ihn wohl spüren und finden möchten, ihn, der doch nicht ferne ist einem jeden von uns. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir« (17,27ff). Diese

inhaltlich unvereinbar scheinenden Sätze sind nicht exklusive Alternativen, sondern die das Ganze umgreifende, in einem einzigen Satz nicht auszusagende Dialektik, die mit dem Phänomen und der Tatsache »Gott« innerhalb des religionsgeschichtlichen Horizontes gegeben ist.
Die neue Botschaft von Gott und dem der Welt zugedachten →Heil trifft auf kein Niemandsland, sie zielt nicht auf Menschen, die von Gott und dem Göttlichen keine Ahnung haben, sondern auf Menschen, »denen das, was von Gott erkennbar ist, kundgetan wurde, weil Gott es ihnen offenbar gemacht hat: sein unsichtbares Wesen, seine ewige Allmacht und Gottheit ist seit Erschaffung der Welt deutlich zu sehen«, die aber »diese Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, die Gott nicht Dank und Ehre erwiesen und die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauschten« (Röm 1,18–22).
Durch das Evangelium sollten die Menschen »von den Götzen zum lebendigen Gott bekehrt werden« (→Mission; →Nichtchristen). Damit ist aber auch gesagt, daß durch die in Jesus Christus erfüllte Selbsterschließung Gottes das wahre, verschüttete Wissen von Gott in ihnen freigelegt wird und daß dadurch die Menschen zu ihrem eigentlichen Selbstverständnis gelangen. Durch die hier gegebene Integration erweist sich der Gott der Offenbarung in seiner umfassenden Wirklichkeit, und die →Inkarnation erscheint als Erfüllung aller Hierophanien.

II.
W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I–XII, Münster 1926–1955; N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1926; H. Kleinknecht – G. Quell – E. Stauffer – K.G. Kuhn, θεός, in: ThW III (1938), 65–120; N. Söderblom, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. München 1942; W. F. Otto, Die Götter Griechenlands. Frankfurt [3]1947; A. E. Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951; H. Kühn, Das Problem des Urmonotheismus. Mainz 1951; M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Salzburg 1954; R. Petazzoni, L'omniscienza di Dio. Torino 1955; J. Daniélou, Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen. Mainz 1956; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen [2]1956; F. König, Christus und die Religionen der Erde I, Freiburg [2]1956; J. Maringer, Vorgeschichtliche Religion. Einsiedeln 1956; R. Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958; K. Goldammer, Gott I (religionsgeschichtlich), in: RGG II ([3]1958), 1701 bis 1705; H. de Lubac, Über die Wege Gottes. Freiburg [3]1958; R. Otto, Das Heilige. München [30]1958; J. P. Steffes, Glaubensbegründung I, Mainz 1958; G. Mensching, Die Religion. Stuttgart 1959; J. Haeckel, Gott I (religionsgeschichtlich), in: LThK IV ([2]1960), 1070–1071; W. Holsten, Monotheismus und Polytheismus, in: RGG IV ([3]1960), 1109–1113; K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln [3]1960, 91–167; P. Schebesta, Ursprung der Religion. Berlin 1960.

H. Fries

III. Biblisch

Die Selbsterschließung Gottes ist grundlegendes Thema der auf das Heil des Menschen zielenden biblischen →Offenbarung. Ohne eine entsprechende Kenntnis Gottes kann das →Heil, das letztlich Gott selbst ist, in seinen Gaben und Aufgaben vom Menschen nicht aufgenommen und mitvollzogen werden. Jede Selbstoffenbarung Gottes

bleibt auf dieses Heil des Menschen ausgerichtet und auch von ihm begrenzt. So stehen die meisten Aussagen der Bibel über Gott in konkretem Zusammenhang mit bestimmten →Verheißungen und Forderungen Gottes. Sie sagen selten direkt, was Gott ist, sondern was er will, tut oder tun wird. Sie offenbaren daher je eine bestimmte, dem Menschen jetzt zugewandte Seite des göttlichen Wesens und dürfen nie ohne den Blick auf ergänzende Aussagen einseitig verabsolutiert werden. Eine zusammenfassende, allseitige Beschreibung des göttlichen Wesens gibt es in der Bibel nicht, noch weniger den Versuch einer spekulativen Theo-Logie. Die Stufen der Selbstoffenbarung Gottes laufen denen des wachsenden menschlichen Heils parallel. Die Grundtatsache des schenkenden und fordernden Gottes steht schon im Mittelpunkt der biblischen Anfangsgeschichte der Menschheit. Die besondere positive Heilsberufung der Patriarchen und dann des Volkes →Israel bedingen je eine neue Stufe des Offenbarungsbildes Gottes, deren klarere Ausprägung die ganze Zeit der atl. Heilsperiode beansprucht. Im NT erfolgt eine entscheidend tiefere Selbsterschließung Gottes durch die zum Verständnis des Heilsmysteriums Christi notwendige Enthüllung der Dreipersönlichkeit Gottes.

1. *AT.* Im AT sind die Aussagen über Gott sehr stark auf die jeweilige Situation des Empfängers konzentriert. Sie zeigen daher eine außerordentliche Vielfalt und Entwicklung. Doch sind die einzelnen Offenbarungsschichten weniger theologisch als religions- und offenbarungsgeschichtlich wichtig. Sie dürfen daher bei einer Zusammenstellung der wichtigsten theologisch relevanten Züge des atl. Gottesbildes weithin außer acht gelassen werden. Doch muß man sich grundsätzlich bewußt halten, daß nicht alle einzelnen Aussagen über Gott im AT definitive Gültigkeit beanspruchen, daß die Akzentuierung des Gottesbildes wechselt, daß eine begrifflich scharf umrissene theologische Darstellung im AT durch die mangelnde Entwicklung wichtiger Begriffe (Geist; →Person; →Ewigkeit) und des spekulativen Denkens behindert ist.

Die Existenz eines göttlichen Wesens überhaupt ist dem biblischen Menschen ein schlechthin Gegebenes, auch dort, wo Gott dem Menschen zum Rätsel wird (Job, Kohelet) oder wo man sich um seine Eingreifmächtigkeit nicht kümmert (Soph 1,12; Pss 10,4; 14,1). Die Frage der Existenz oder Nichtexistenz Gottes wird daher in der Bibel nicht ausdrücklich behandelt. Ihre Gotteslehre hat nur das doppelte Thema: Wer ist Gott, und wie ist und wirkt er? Auf die erste Frage antwortet im AT das →Bekenntnis der Einzigkeit Gottes, auf die zweite das sich stets mehr entfaltende und abklärende Gottesbild mit seinen vielseitigen Aussagen, die zwischen Wesenszügen Gottes und Charakterzügen seines konkreten Handelns (→Heilsgeschichte) und Verhaltens zum Menschen nicht unterscheiden. Eine dem atl. Denken einigermaßen konforme systematische Ordnung der im AT niedergelegten Gottesoffenbarung läßt sich schwer gewinnen – am ehesten noch von den beiden Grunderlebnissen des Göttlichen aus, auf denen

sie beruht. Das erste ist die in der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים/אֵל zusammengefaßte semitische Gotteserfahrung, die im AT durch die übernatürliche Offenbarung geläutert erscheint. Diese sieht die überweltliche Mächtigkeit und Erhabenheit als zentrale Bestimmtheit des Göttlichen, die sowohl seine seinshafte Transzendenz wie seine dynamische Immanenz umgreift und es in absoluten Gegensatz zum אָדָם, zum Menschen als schwachem Staub- und Erdenwesen stellt. Das zweite ist die im יהוה-Namen konzentrierte besondere Gotteserfahrung Israels in seiner Geschichte, die das göttliche Wesen als heilvoll nahe und die personale Gemeinschaft des Menschen suchend erlebt (→Teilhabe) und davon wesentlich bestimmt sieht. Von diesen beiden Gegebenheiten aus entfalten sich die meisten atl. Aussagen über Gott. Auf der Schnittlinie beider Bereiche steht die Erfahrung der unendlichen und den Menschen sittlich fordernden Personalität Gottes. Dabei greifen die Aussagen stets ineinander über, ohne immer ins volle Gleichgewicht zu kommen; im ganzen aber schreiten sie zu klarerer Ausgewogenheit fort. So ergeben sich neben der Einzigkeit Gottes als größere Komplexe die transzendente Erhabenheit Gottes, die unendliche geistig-sittliche Personalität Gottes und seine dem Menschen zugewandte heilvolle Nähe und Liebe.

a) *Die Einzigkeit Gottes*. Daß Gott nur ein einziger ist, ist das zäh festgehaltene und immer schärfer formulierte Grundbekenntnis Israels. Es ist in einer von Göttern erfüllten geistigen Umwelt ein absolutes Novum und nicht aus menschlichen Quellen allein ableitbar. Schon in mosaischer Zeit kommt es zu schärfster praktischer Formulierung im ersten Gebot des Dekalogs. Seine kategorische Forderung bedeutet entscheidend mehr als Monolatrie. Denn sie steht sofort innerhalb einer umfassenden Überzeugung von der universalen und exklusiven Mächtigkeit dieses einen Gottes, der in allen Bereichen der Natur- und Menschenwelt die einzig bestimmende überweltliche Macht ist. Sie affiziert daher gerade bei dem ganz von →»Macht« bestimmten Gottesbegriff der Semiten unmittelbar das Gottsein der »anderen Götter«, selbst wenn diesen noch nicht jede Existenz abgesprochen wird. So liegt praktischer Monotheismus vor, und alte Bekenntnisse wie Ex 15, 11 und Dt 33, 26 kommen in einer Sprechweise, die nicht auf theoretische Lehre, sondern auf praktische Religiosität abgestellt ist, der Aussage gleich, daß nur der Gott Israels wirklicher Gott ist.

Die für unsere Begriffe eindeutige Formulierung dieses Grundbekenntnisses von der Einzigkeit Gottes durchschreitet einen langen Weg. Die Patriarchen, deren biblische Darstellung schon vom mosaischen Monotheismus beeinflußt ist, aber im wesentlichen wohl die historische Realität trifft, erscheinen schlicht als Verehrer eines einzigen Gottes, ohne daß die Frage anderer Götter besonders berührt wird (nur Gn 35,4; vgl. 28,20f). Demgegenüber bedeutet die energische These des ersten Dekaloggebetes eine betonte Verschärfung des monotheistischen Bewußtseins. Ihr volles Gewicht zeigt sich in der radikalen Entscheidungsfrage des Elias (1 Kg 18,21–24), deren

Beantwortung durch das Volk bereits eine klare positive Monotheismusformel enthält (»Jahwe ist *der* Gott«: 1 Kg 18,39), die auch hier vom Machteingreifen Gottes abgeleitet ist. Der Weg ihrer festen Anerkenntnis führt dann über die »Nichtse« der frühen →Propheten (Is 2,8.18) zu den durch ausdrückliche Negation jeder anderen göttlichen Existenz zur letzten Schärfe geführten Monotheismusformeln des 7. und 6. Jh (Dt 4,35; 2 Kg 19,15–19; Jr 2,11; 10,10–16; Is 43, 10f; 45,5–7; 46,9). Diese geben sich jetzt nirgends als neue Erkenntnis oder Lehre, sondern als pointierte Formulierung des alten und echten →Glaubens Israels, so daß dieser ganze Weg sich mehr als eine Sache der gedanklichen und sprachlichen Abklärung, denn als eine grundsätzlich neue Glaubens- und Offenbarungsstufe darstellt. Sprachlich wird das hohe Alter der monotheistischen Grundhaltung Israels durch das Fehlen eines Wortes für »Göttin« in seiner Sprache bestätigt; religionsgeschichtlich dadurch, daß das alte Israel nie eine Partnerin seines Gottes kannte und sich auch in ältesten Texten keine Spur einer Theogonie findet. Auch die »Göttersöhne« des AT sind nicht in diesem Sinn zu verstehen. Seit dem 6. Jh bleibt das reflexe Bekenntnis zur Einzigkeit seines Gottes in Israel stets erhalten. Für das späte Weisheitsbuch ist es bereits ein religionsgeschichtliches Problem, wie es überhaupt zum Glauben an die Existenz anderer Götter kommen konnte (Weish 13–15).

b) *Die transzendente Erhabenheit Gottes.* α) *Der allmächtige Gott.* Durch seine absolute Machtfülle offenbart sich der Gott Israels grundlegend als wirklicher Gott. Sie zeigt sich in seinem unbegrenzten und von nichts gehemmten Wirken in Natur und Geschichte. Er ist der Weltschöpfer, der alles, was er will, allein durch sein →Wort hervorbringt (Gn 1; Ps 33,6–9; →Schöpfung). Der feste Rhythmus der Natur (Gn 8,20–22) wie der geordnete Ablauf der kosmischen Vorgänge (Job 37–38) sind sein Werk. Zwar sind diese Erscheinungen nur eine geringe Spur seiner Macht (Job 26,14; Sir 42,15–43,33), offenbaren ihn aber schon als den »Unvergleichlichen« an »Fülle der Macht und gewaltiger Kraft« (Is 40,12–18.21–26). Ebenso souverän und frei verfügend ist seine Macht in der Geschichte. Alle Völker gehören ihm (Ex 19,5) und bedeuten ihm gegenüber nichts (Is 40, 15–17). Seine Geschichtslenkung kann nichts hemmen (Is 43,13; 46, 10f). Von dieser Erkenntnis der Allmacht, der kein Bereich entzogen ist (Am 9,1–4), kommt es einerseits zur Aussage der Allgegenwart und Allwissenheit (Ps 139,7–12); Sir 42,17–21; 39,18–20) Gottes, den »die Himmel der Himmel nicht fassen« (1 Kg 8,27), andererseits zur prägnanten Feststellung seiner wesentlichen Andersartigkeit im Vergleich zum Menschen (Is 31,3; Ez 28,2.9).

β) *Der heilige Gott.* Die klassische Formel für die transzendente Erhabenheit Gottes ist →Heiligkeit, sowohl im negativen Sinn des Abgesondertseins, des Ganz-anders-Seins, wie im positiven der unerreichbaren und unendlichen Majestät seines Wesens. Diese ergibt sich nicht bloß aus der Größe seiner Werke, sondern manifestiert sich unmittel-

barer in der überwältigenden →Herrlichkeit der Theophanien naturhafter (Ps 29; Ex 24,16f) wie personaler Art (Is 6) und in konkreten Heils- und Gerichtstaten, die die alleinige Majestät Gottes sichtbar machen und ihn als den »Heiligen« erweisen (Ex 15,11; Is 2,9–19; 5,16; Ez 28,22–25). Heiligkeit wird zum umfassenden Ausdruck des göttlichen Seins selbst (Is 6,3; vgl. Ps 99). So kann Gott ebenso »bei sich selbst« (Gn 22,16) wie »bei seiner Heiligkeit« (Am 4,2) schwören; und »der Heilige« wird zum Synonym für Gott, der sich gerade als solcher von allem Nichtgöttlichen unterscheidet (Os 11,9).

c) *Die geistig-sittliche Personalität Gottes. α) Der lebendige Gott.* Daß Gott lebt, gehört zu den ältesten (Gn 16,14) und stets gleichbleibenden Aussagen des AT. →Leben ist dabei nicht einfaches Existieren, sondern wirkmächtig gegenwärtige Existenz (Jos 3,10). So steht das Wort vom »lebendigen Gott« gern im →Gebet (Pss 18,47; 42,3; 84,3) und besonders im Schwur (Ri 8,19; Jr 5,2; Dn 12,7), auch im Schwur Gottes (Nm 14,21.28; Is 49,18). Gerade diese Verwendung macht deutlich, daß im Lebendigsein sowohl die Macht wie auch das Personsein Gottes ausgesprochen ist. Da Leben an der Wirkmächtigkeit gemessen wird, wird die Lebendigkeit Gottes in einem unbegrenzten und absoluten Sinn verstanden, in der es nur ihm zukommt. So steht »lebendiger Gott« identisch mit »wahrer Gott« gegenüber den »nichtigen Götzen, in denen kein Odem ist« (Jr 10,10–16). Letztlich besitzt Gott allein »Leben« in sich und aus sich, alles andere Leben kommt aus seiner Fülle (Ps 36,10), ist Mitteilung von seinem Leben (Gn 2,7; Ps 104,29f) und bleibt in seiner Macht (Dt 32,39; 1 Sam 2,6). Gott ist der »Gott der Lebensgeister alles Fleisches« (Nm 16,22; 27,16). Anders als bei der unbedingten Geschiedenheit alles Geschöpflichen von der Erhabenheit Gottes besteht hinsichtlich des Lebens eine gewisse innere Verbindung und ein besonderes Gebundensein der lebenden Geschöpfe an den lebendigen Gott, dem auch eine persönlichere Sorge Gottes für sie entspricht.

β) *Der ewige Gott.* In der Unvergänglichkeit zeigt sich gegenüber dem vergänglichen irdischen Leben besonders anschaulich die absolute Fülle seines Lebens. Ewigkeit wird primär als unbegrenzte zeitliche Dauer nach vorwärts und rückwärts verstanden. Gott war immer schon da. Er ist der »erste und letzte« (Is 41,4; 43,10–13). Doch von der Verbindung mit Leben erhält Ewigkeit neben dem temporalen auch den dynamischen Sinn unversiegbarer Lebenskraft. Gerade der »ewige Gott ... wird nicht müde noch matt« (Is 40,28). So impliziert Ewigkeit die Unveränderlichkeit Gottes (Ps 102,25–28; Sir 42,21), für die jedes irdische Zeitmaß ohne Belang ist (Ps 90,2–4). Als unveränderliche Macht wird die Ewigkeit Gottes gern mit seinem Schöpfertum (Is 40,28; Ps 92,1–2; Sir 18,1) und universalen Königtum (Pss 10, 16; 29,10; 145,10–13; Jr 10,10; Dn 6,27) verbunden. Durch diese innere Verbindung mit absoluter und unveränderlicher Macht wird Ewigkeit schon wesentlich mehr als eine Dauer-Aussage; sie weist auf eine ganz andere Existenzweise hin, als sie den vergänglichen Ge-

schöpfen eigen ist. In den jüngeren Texten des AT tritt Ewigkeit als Gottesprädikation immer mehr hervor (Is 26,4; Dn 12,7; Tob 13,1; Bar 4,22) und wird in zunehmendem Maß auch von seinen Eigenschaften (→Weisheit) ausgesagt.

γ) *Der personale Gott.* Diese Bestimmung ist nicht von konkreten Einzelaussagen des AT abzuleiten, sondern ist der Grundzug *allen* atl. Sprechens von Gott. Gott ist kein »Es«, sondern in der vollen Bewußtheit und Eigenständigkeit des personalen Selbstbesitzes ein »Ich«. Das kommt besonders in den betont monotheistischen Selbstaussagen Gottes Is 40–49 zum Ausdruck – jedoch auch an vielen anderen Stellen des AT. Die Wesensbestimmung des personalen Menschen als Bild Gottes (Gn 1,26f; 9,6) weist wieder auf die geistige Personalität Gottes zurück. Gott ist auch hierin nicht nur der »ganz andere«. Doch ist bemerkenswert, daß gerade Gn 1 bei Gott alle Anthropomorphismen meidet außer dem überlegenden, beurteilenden und verfügenden Sprechen. Auch sonst wird bei allen Anthropomorphismen nie eine körperliche Gestalt Gottes wirklich greifbar. Das Schweigen darüber in Theophanieschilderungen wie Ex 24,10f und Is 6 und die theologische Diskussion um den Bilderkult in Dt 4,9–24 wehren sie ausdrücklich ab. Alle Akte und Eigenschaften, die einer geistig-sittlichen Person eigen sind, werden Gott in vollem und vollendetem Maß beigelegt: Erkenntnis, →Weisheit, freie →Entscheidung (→Freiheit), sittlicher Wille, →Gerechtigkeit, Güte, Treue, →Liebe, während physische Bedürfnisse wie Essen und Trinken (Ps 50,12f), Schlafen (Ps 121,4), Ermüdung (Is 40,28) negiert werden. Doch wird gegebenenfalls auch im geistig-personalen Bereich das Anderssein Gottes gegenüber dem Menschen scharf betont (Nm 23,19; 1 Sam 15,29). Das eigentlich Unterscheidende des atl. Gottesbildes gegenüber seiner Umwelt ist nicht einfach das ichhafte Personsein Gottes, sondern der ethische Charakter der Personalität dieses Gottes, der in einem absoluten Gegensatz zur →Sünde steht, so daß diese Bestimmung in die atl. Wesensbeschreibung als »heilig« voll eingeht. Gerade in der Vollkommenheit der ethischen Heiligkeit, die sich nicht vom Zorn treiben läßt, wird Gott einerseits im personalen Bereich deutlich vom Menschen unterschieden (Os 11,9), andererseits auch dem Menschen als Vorbild und fordernde Mahnung des eigenen Heiligkeitsstrebens vorgestellt (Lv 19,2; 20,8). Das schwierige Problem der Mitwirkung Gottes zum →Bösen ist im AT nicht immer vollkommen dargestellt. Manche Texte sind ganz vom Gedanken der Allursächlichkeit Gottes bestimmt und dürfen nicht isoliert ausgewertet werden (vgl. 2 Sam 24, 1.10 mit 1 Chr 21,1.7f).

Für den Aufweis der Geistigkeit Gottes ist das vielfache Reden des AT vom »Geist Gottes« kaum zu verwenden (auch nicht Is 31,3). Denn dieses besagt nicht Immaterialität, sondern eine Kraft, die von Gott ausgeht, sei es als Lebenskraft oder als übermenschliches Charisma. Immerhin läßt sich im Laufe des AT gerade beim charismatischen Gottesgeist eine Verlagerung vom Physischen (z. B. Simson) ins

Geistige (Propheten, Weisheitsliteratur) feststellen, und die fortschreitende Tendenz zur Personifizierung vom Geist, von der Weisheit und vom Wort Gottes weisen auf ein wachsendes Verstehen der Geistigkeit Gottes im eigentlichen Sinn hin.

d) *Die heilvolle Nähe und Liebe Gottes.* α) *Der nahe Heilsgott.* Trotz der furchterregenden Erhabenheit und fordernden Heiligkeit ist das Gottesbild des AT ebensosehr, ja noch mehr bestimmt von der heilvollen Zuwendung Gottes zum Menschen. Gott selbst bestimmt sein Ich im Jahwenamen als der machtvoll und heilvoll Gegenwärtige (Ex 3, 13–15) und alles Heil Wirkende (Ex 6, 2–8); er charakterisiert sich in seiner feierlichsten Selbstdarstellung als »Jahwe, der gnädige und barmherzige Gott, langmütig und reich an Huld und Treue« (Ex 34, 6). Darum bleibt die heilvolle Zuwendung und Nähe Gottes zum Menschen die stete Botschaft des AT über Gott von Anfang an (Gn 2). Sie gewinnt konkrete Gestalt in Erwählung und →Bund. Beide Begriffe zeigen, daß diese Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen nicht die seinshafte Bindung eines »Volksgottes« ist, sondern freie Zuneigung und herablassende Huld des Gottkönigs zur Aufrichtung seiner Heilsherrschaft (Ex 19, 5–6; →Reich Gottes). Darum wird diese Nähe Gottes als spezielle Auszeichnung Israels empfunden (Dt 4, 7). Sie bleibt jedoch in ihrem Sinn und Ziel auf das Heil aller Menschen ausgerichtet (Gn 12, 3; Is 2, 2–4; Is 42, 1–7; 49, 1–6). Auch der einzelne ist sich gerade in seiner Not der persönlichen helfenden Nähe Gottes sicher (Pss 34, 19; 119, 151; 145, 18), selbst wenn Gott sich zeitweise verbirgt. Diese heilwirkende Zuwendung Gottes zum Menschen ist im AT das eigentliche Korrelat zur Transzendenz, in dem sich wesentliche Züge Gottes manifestieren: Güte, Treue, Geduld, Erbarmen. Selbst der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit wird in zunehmendem Maße davon geprägt.

β) *Die Liebe Gottes.* In all diesen Eigenschaften offenbart sich die →Liebe Gottes als sein tiefstes Wesen. Doch spricht das AT von ihr meist nur in konkreten Äußerungen, in denen sich ihre universale Weite und Fülle zeigt. Der Begriff des Erbarmens Gottes erhält zwar zunehmend den Akzent affektvoller Zuneigung, aber das Wort »Liebe« wird erst in prophetischer Zeit aufgenommen, um den letzten Grund der Erwählung und Heilsgemeinschaft Gottes mit Israel aufzudecken (Os 3, 1; 11, 1; Jr 2, 2). Etwa gleichzeitig wird der Gottesbund als Braut- und Ehegemeinschaft Jahwes mit Israel dargestellt (Os 1–3; Jr 3; Ez 16; 23; Is 50, 1; 54, 5–8), wobei die treue Liebe Jahwes der Untreue Israels gegenübersteht. Auch das Deuteronomium spricht nachdrücklich von der Liebe Gottes als Erwählungsgrund und Haltung Gottes gegenüber Israel (7, 6–8; 23, 6) und seinen Vätern (4, 37; 10, 15; vgl. Mal 1, 2–3) und stellt ihr die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen als Hauptgebot für Israel gegenüber (Dt 6, 5). Wie Israel liebt Gott auch das erwählte Sion (Ps 47, 5; Soph 3, 17) und die Gerechten (Ps 146, 8; Spr 15, 9). So bleibt das ausdrückliche Wort von der »Liebe« Gottes im AT auf seine innere Haltung zu den Auser-

wählten beschränkt und soll vor allem die tiefe und alles menschliche Versagen überdauernde Huld und treue Sorge (Is 49,15; 63,9) und Verzeihungsbereitschaft Gottes (Jr 3,12; 31,20; Os 14,5) erklären. In diesem Sinn wird die Liebe Gottes »ewig« genannt (Jr 31,3) und als Ausgangspunkt eines neuen universalen Heilsbundes Gottes mit den Menschen gesehen (Os 2,16–25; 14,5; Jr 31). Erst Weish 11,24ff gebraucht das Wort »Liebe«, um Gottes Haltung zu allem Geschaffenen zu bestimmen.

γ) *Der Vatergott.* Außer im Bild der →Ehe wird die Liebe Gottes zum Menschen mit Vorliebe als Vater-Sohn-Verhältnis dargestellt. Israel ist Jahwes Sohn (Ex 4,22; Dt 14,1; Os 11,1; Jr 31,20), Jahwe ist Israels Vater (Dt 32,6; Jr 31,9) und wird gerade in unmittelbarer Gebetsansprache so genannt (Jr 3,4.19; Ps 89,27; Is 63,16; Tob 13,4; Sir 23,1.4). Auch dieses Vater-Sohn-Verhältnis, bei dem bisweilen von einer Zeugung durch Gott gesprochen wird (Dt 32,18: Israel; Ps 2,7: König), meint durchweg eine besondere Erwählung, wird aber gelegentlich auch auf die Erschaffung zurückgeführt (Dt 32,6; Is 64,7; Mal 2,10) und erhält so allgemeinere Gültigkeit. Im Bild vom Vater steht neben der Liebe Gottes die unbedingte Souveränität seines Herrentums (Mal 1,6), so daß das Vatersein Gottes als treffende Zusammenfassung der atl. Gotteslehre angesehen werden kann, dessen voller Sinn sich allerdings erst im NT enthüllt.

2. *NT.* a) *Der gleiche Gott des AT und NT.* Das NT nimmt das atl. Gottesbild in seinem vollen Gehalt auf, denn es ist der gleiche Gott, der durch die Propheten und durch seinen Sohn zu uns gesprochen und sich geoffenbart hat (Hebr 1,1–2; Apg 3,13–26). Darum muß die tieferführende Botschaft des NT über die Liebe, Güte und das Vatersein Gottes so gesehen und eingeordnet werden, daß keine Abstriche von der Erhabenheit und Heiligkeit des atl. Gottesbildes gemacht werden. Jesus spricht zwar weniger von diesen Zügen Gottes, weil er das AT bei seinen Hörern voraussetzt, doch rückt er mit allem Nachdruck die fordernde Majestät Gottes ins Licht. So stellt er in der Bergpredigt dem veräußerlichten Gesetzesdenken des Judentums den den Menschen bis ins Innerste beanspruchenden Willen Gottes gegenüber, dessen gehorsame Erfüllung Voraussetzung für den Eintritt in das Gottesheil ist (Mt 7,21). Ebenso hebt er oft und kräftig die richterliche Macht und Wirklichkeit Gottes hervor, der »Leib und Seele in die Hölle stürzen kann« (Mt 10,28; vgl. Mt 18,1–11.21–35; 25,41–46). In der gleichen kategorischen Art verkünden die anderen ntl. Schriften die den Menschen voll fordernden Ansprüche Gottes (Eph 5,5–6), der als einziger Machthaber und höchster König in unzugänglichem Licht wohnt (1 Tim 6,16). Vor seiner unbegreiflichen, frei erwählenden oder verwerfenden Majestät steht →Paulus erschüttert mit dem anbetenden Bekenntnis, daß »aus ihm und durch ihn und für ihn alles ist« (Röm 11,33–35) und daß kein Mensch mit ihm rechten kann (Röm 9,20–24).

b) *Die Botschaft der Liebe Gottes.* Erst auf diesem Hintergrund kann

von der besonderen ntl. Botschaft der unermeßlichen Liebe Gottes gesprochen werden. Die synoptische Verkündigung Jesu entfaltet sie zunächst als Weiterführung der schon im AT sichtbar gewordenen treuen Sorge Gottes, die alles umfaßt und bis ins kleinste geht (Mt 5,45; 6,25–34; 10,29–31). Sie zeigt sich besonders im suchenden und verzeihenden Erbarmen (Lk 15). Diese Liebe Gottes, die bei den Synoptikern noch nicht formell so genannt wird, wird lebendig anschaubar in →Jesus Christus, der in göttlicher Macht heilt und Sünden vergibt und so »Wohltaten spendend und alle vom Teufel Überwältigten heilend umherzog, weil Gott mit ihm war« (Apg 10,38). Wie dieses Verhalten Christi schon Signal seiner wesentlichen Heilsaufgabe war, so sieht die apostolische →Verkündigung die Liebe Gottes ganz konzentriert und erst voll offenbar geworden in der Sendung Christi zum Erlösungswerk (Röm 5,8; 8,32; Jo 3,16). In Christus ist die rettende Liebe Gottes selbst erschienen (Tit 2,11; 3,4–6; Röm 8,39; 1 Jo 4,9f), die schon vor Weltbeginn den ganzen Heilsplan entworfen hat (Eph 1,4–10). So wird in Christus die Liebe als das innerste Wesen Gottes begriffen. Gott ist die Liebe (1 Jo 4,8.16). Das ist nicht theoretische Lehraussage, sondern erfahrene Wirklichkeit. Denn diese Wesensliebe Gottes ist schenkende, ausströmende Liebe, mit der Gott den liebt, der Christus liebt (Jo 16,27; 14,23). Sie ist ausgegossen in unsere Herzen (Röm 5,5) und will in uns bleiben (Jo 17, 23–26; 1 Jo 3,17). In dieser Liebe teilt Gott sich selbst uns mit zur Liebesgemeinschaft mit ihm und mit den Brüdern (1 Jo 4,7–16; 1,7).
In dieser sorgenden, verzeihenden und sich mitteilenden Liebe, die sich in Christus vollkommen manifestiert hat, erfahren wir Gott als »unseren Vater« und uns selbst als seine »Kinder« (Mt 5,45; 6,9.14f; 7,11; Röm 8,15; 1 Jo 3,1). Doch erschließt sich der volle Sinn dieser Worte erst von der ntl. Offenbarung der Dreipersönlichkeit Gottes. In ihr vollendet sich die biblische Offenbarung Gottes und seines Heiles.
c) *Die Offenbarung des Vatergottes als Gott Vater*. Jesus spricht von Gott überwiegend als vom »Vater«. In diesem Wort liegt der wesentliche Kern seiner Gottesbotschaft (Jo 17,4–8), dessen Entfaltung sich schon bei den Synoptikern in den verschiedenen Vater-Formeln ausprägt. Im »Vater im Himmel« vereinigt sich zunächst die überweltliche Erhabenheit und vertraute Nähe Gottes (Mt 6,9.14; vgl. Mt 11,25). Von diesem Vater im Himmel spricht Jesus sowohl als »euer« Vater wie »mein« Vater. »Euer Vater« hat ebenso fordernden (Mt 5, 16.45.48; 6,1) wie verheißenden Charakter (Mt 7,11). Es ist besonders an die →Apostel gerichtet und wird dort nachdrücklich unterstrichen (Mt 23,9). Es wird so in besondere Beziehung zur →Nachfolge Christi und Aufnahme seiner Botschaft gesetzt. Aber Christus verbindet »euer Vater« nie mit »mein Vater« zu einem identifizierenden »unser Vater«, sondern hebt beide Benennungen klar voneinander ab (Jo 20,17). Das »mein Vater« umschließt also offensichtlich eine exklusive Vater-Sohn-Beziehung, deren Gehalt und Gewicht schon in

der individuellen Gegenüberstellung von Gott und Jesus (Mt 7, 21; 10, 32f) als Vater und Sohn (Mt 11, 27; Mk 13, 32; Jo 5, 19–23) zum Ausdruck kommt. Dieses individuelle Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und Christus ist ein →Geheimnis, das nur der Vater hinsichtlich des Sohnes (Mt 16, 17; 17, 5) und der Sohn hinsichtlich des Vaters (Mt 11, 27; Jo 1, 18) kennt und enthüllen kann (→Gotteserkenntnis). Diese Enthüllung geschieht vor allem im Johannesevangelium. Christus ist der ewige, wesensgleiche, menschgewordene Sohn des Vaters (Jo 1, 1–2.14–18), der vom Vater ausgehend in die →Welt kam (Jo 16, 28). Als der Eingeborene im Schoß des Vaters (Jo 1, 18) ist er eins mit dem Vater (Jo 10, 29), und wer ihn sieht, sieht den Vater (Jo 14, 9–10). In dieser Enthüllung der wesenhaften Sohnschaft Christi wird zugleich der volle Sinn, in dem Gott Vater ist, offenbar: Gott ist Vater, weil er einen göttlichen Sohn hat, Jesus Christus (→Gott IV).

Im NT wird diesem Vater Jesu Christi in auffallender Ausschließlichkeit der Titel ὁ θεός vorbehalten. Von Christus wird das Wort »Gott« nur an wenigen Stellen und nur als Seinsbestimmung ausgesagt, während für ihn als Subjektsbezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und vor allem der Gottestitel Kyrios steht (2 Kor 1, 2–3; in ausdrücklicher Diskussion um Gott und Götter: 1 Kor 8, 4–6). So wird im Sprachgebrauch des NT »Vater« und »Gott« in eigenartiger Weise identisch gesetzt und schlechthin zur Bezeichnung der ersten göttlichen Person als »Gott Vater« (Eph 6, 23; Phil 2, 11; Kol 3, 17; vgl. die Grußformeln der Apostelbriefe). Zugleich wird dieser »Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus«, der seinen Sohn in die Welt sandte, als der Gott des AT und der ganzen Heilsgeschichte dargestellt. Er ist der Gott der Juden (Jo 10, 54f; 8, 41f), der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Propheten (Apg 3, 13–26), er hat in den Schriften (des AT) durch die Propheten seinen Sohn verheißen (Röm 1, 2–4; vgl. Hebr 1, 1–2). Wie die ganze Heilsökonomie, die sich in Christus verwirklicht, von Gott Vater ausgeht (Eph 1, 3–5), so hat sie auch in ihm ihr letztes Ziel und ihre Vollendung, wenn Christus die Herrschaft dem Vater übergibt (1 Kor 15, 24–28).

d) *Das trinitarische Heilsgeheimnis*. Das ntl. Zeugnis für die Gottheit Jesu Christi und des →Hl. Geistes ist hier nicht im einzelnen zu entwickeln. Doch muß der Zusammenhang dieser trinitarischen Gottesoffenbarung mit dem Christusheil skizziert werden; denn erst von da aus erschließt sich, in welchem Sinn Gott Vater auch Vater des Christen ist. Die Tatsache der Dreipersönlichkeit Gottes wird im NT nicht als systematische Trinitätslehre dargeboten, sondern nur in und zur Enthüllung des tiefsten Wesens des Christusheils geoffenbart, an dem die göttlichen Personen in der ihnen je eigenen Weise beteiligt sind. Der Vater sendet aus Liebe zu dem Menschen seinen eingeborenen Sohn in die Welt, damit dieser →Sühne für unsere Sünden erwirke (Röm 8, 3.32; Jo 3, 16; 1 Jo 4, 9f.14). Doch zielt diese Heilstat des Vaters und Sohnes nicht nur auf unsere Versöhnung mit Gott (2 Kor

5, 18–20), sondern auf unsere Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit dem dreipersönlichen Gott. Der erlöste Mensch tritt durch die Gnade in eine neue Lebensgemeinschaft mit Christus, so daß er »in Christus ist« als eine »neue Schöpfung« (2 Kor 5, 17; Eph 2, 10) und »Christus in ihm lebt« (Gal 2, 20). Er wird dadurch »gleichgestaltet dem Bilde seines Sohnes«, der so »der Erstgeborene unter vielen Brüdern« ist (Röm 8, 29). Dies wird gewirkt durch den Hl. Geist, den der Vater und der Sohn in das →Herz des Menschen senden (Röm 5, 5; Jo 14, 26; 15, 26). Er ist der Geist des Sohnes und zugleich unserer Sohnschaft (Gal 4, 4–6), der in uns wohnt und bleibt (Röm 8, 11; Jo 14, 16). Durch ihn werden wir neugeboren zum Leben in Christus (Jo 3, 5; Tit 3, 5f), und er gibt uns Zeugnis davon, daß auch wir in Christus Kinder Gottes sind, so daß wir in ihm Gott in diesem vollen Sinn als unseren Vater erkennen und anrufen (Röm 8, 15–16). Denn in Christus haben wir Zugang zum Vater in Erkenntnis und Heilsgnade (Jo 14, 6–7; Eph 2, 18; 3, 12). Mit ihm nimmt zugleich auch der Vater Wohnung in uns (Jo 14, 23), so daß der Geist, der Sohn und der Vater in uns sind (Jo 14, 16.20.23) und wir Gemeinschaft mit ihnen haben (1 Jo 1, 3; 2 Kor 13, 13). Dieses trinitarische Heilsmysterium, in dem sich der ewige Heilswille Gottes vollendet (Eph 1, 3–14; 3, 9), ist knapp zusammengefaßt in den apostolischen Grußformeln, die neben dem Taufbefehl (Mt 28, 19) zu den klarsten trinitarischen Texten des NT gehören und das Heilshandeln jeder göttlichen Person differenziert herausheben: »Auserwählte nach der Vorherbestimmung Gott Vaters, in der Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Christi« (1 Petr 1, 1–2). »Die Gnade des Kyrios Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen« (2 Kor 13, 13; →Trinität).

Wie das Heil sich vollendet in der Gemeinschaft mit dem dreipersönlichen Gott, so kommt in seiner Enthüllung auch alle vorausgehende Gottesoffenbarung des AT zur Vollendung. Die Einzigkeit Gottes erschließt sich als Wesenseinheit von drei Personen, die personale Lebensfülle Gottes als Lebensgemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. Der Vatergott zeigt sich als Vater des wesensgleichen Sohnes Jesus Christus und als unser Vater durch ihn. Der dem Menschen zugewandte Heilsgott offenbart sich als der den Menschen in seine Lebensgemeinschaft aufnehmende dreifaltige Gott.

III.
J. Hänel, Die Religion der Heiligkeit. Gütersloh 1931; G. Quell – E. Stauffer, θεός, in: ThW III (1938), 79–120; W. Koester, Der Vatergott in Jesu Leben und Lehre, in: Scholastik 16 (1941), 481–495; M. Rehm, Das Bild Gottes im Alten Testament. Würzburg 1951; G. Quell – G. Schrenk, πατήρ, in: ThW V (1954), 959–1016; K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 91–167; W. Eichrodt, Das Gottesbild des Alten Testamentes. Stuttgart 1956; H. W. Montefiore, God as Father in the Synoptic Gospels, in: NTS 3/1 (1956/57), 31–46; R. Mayer, Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras, in: BZ 1 (1957), 23–58; H. H. Rowley, Mose und der Monotheismus, in: ZAW 69 (1957), 1–21; A. Deissler – R. Schnackenburg, Gott, in: BW (1959), 352–378; V. Hamp, Monotheismus im Alten Testament, in: Sacra Pagina I (1959), 516–521.

J. Haspecker

IV. Gott Vater

1. *Dogmengeschichtlich.* Die Offenbarung von Gott Vater ist das einigende Band zwischen AT und NT: Der Monotheismus, die grundlegende Lehre des AT, und die göttliche Sohnschaft Christi, Erstgegebenheit des NT, vereinigen sich in der →Offenbarung eines Gottes, der Schöpfer der Welt und Vater unseres Herrn →Jesus Christus ist. Diese Offenbarung rief das schwerste dogmatische Problem des Christentums hervor: Innerhalb des vom Judentum ererbten Monotheismus mußte man die Gottheit Christi (→Inkarnation) als vom Gott des AT unterschiedene →Person erklären.
Die Schriften des NT bieten bereits eine erste Darstellung der göttlichen Vaterschaft: Der Terminus ὁ θεός ist dem Vater Jesu Christi vorbehalten, wie auch der Beiname »Unsichtbarer«. Christus präexistiert vor allem Geschaffenen als →Wort und Sohn Gottes, als Glanz seiner Herrlichkeit und →Bild seines Wesens; er gehört nicht zu den geschaffenen Dingen, denn alles ist durch ihn geschaffen worden. Gott ist sein Vater, insofern Christus von ihm sein göttliches Leben empfangen hat. In Christus offenbart sich die dem Eingeborenen des Vaters eigene →Herrlichkeit. Gott ist Vater, insofern er einen ungeschaffenen Sohn hat, der mit ihm vor der Erschaffung der Welt (→Schöpfung) präexistiert. Die göttliche Vaterschaft verwirklicht und offenbart sich in Christus.
a) Die Zeit vor Nizäa. Die erste christliche Theologie von Gott als Vater wurde während des 2. Jh von der heterodoxen →Gnosis ausgearbeitet. In der Ewigkeit lebte Gott versenkt in die Betrachtung seiner eigenen Idee; er war noch nicht Vater, sondern nur Gott. Er begann, Vater zu sein, als er aus seiner göttlichen Idee frei den Eingeborenen zeugte, um durch ihn die Welt zu schaffen und dem Menschen sein göttliches Leben mitzuteilen. Diese Deutung der göttlichen Vaterschaft schloß den göttlichen Charakter des Eingeborenen aus.
In der orthodoxen vornizänischen Literatur ist die erste Bezeichnung Gottes als Vater gleichbedeutend mit Schöpfer und Herr des Alls (παντοκράτωρ); sie drückt keine Beziehung zum Eingeborenen aus. Gott wird Vater genannt, weil er mit seiner schöpferischen Allmacht alles Seiende beherrscht. Dies ist der Sinn der Formel »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater«, mit der die ältesten Glaubensbekenntnisse beginnen (D 2, 6, 9, 13, 15, 54).
Die Apologeten des 2. und 3. Jh sind Zeugen des Glaubens der Kirche an Gott, den Vater Christi, seines göttlichen Sohnes. Aber ihre Theologie über die göttliche Vaterschaft ist unter dem Einfluß der gnostischen Spekulation stark subordinatianisch gefärbt. Gott war nicht von Ewigkeit her Vater; frei und vor der Zeit zeugte er sein Wort als von ihm unterschiedene Person. Die Zeugung des Eingeborenen war von Gott auf die Schöpfung der Welt hingeordnet und wollte ihn dem Menschen durch sein Wort kundtun. Dies war die Theologie der göttlichen Vaterschaft, so wie sie Justin, Tatian, Theophilus von Anti-

ochien, Athenagoras und Tertullian erarbeitet haben. Letzterer behauptet ausdrücklich die wesentliche Einheit des Vaters mit seinem Sohn; in ihr wollte er die absolute Priorität des Vaters als Urquelle der Gottheit und die innere Verbindung zwischen Gott als Vater des Wortes und Vater der Menschen unterstreichen.
Irenäus bestätigt, daß das Wort nicht geschaffen ist, weigert sich jedoch, die Art dieser Zeugung näher zu erklären, scheint sie aber eher für frei und vorzeitlich als für ewig zu halten. Der Eingeborene besitzt die unmittelbare Schau des Vaters und offenbart darum den Menschen den Vater. Gott ist unser Vater auf Grund der →Liebe, mit der er sich uns in seinem Sohn enthüllt. Er gibt uns durch den →Glauben die den Adoptivsöhnen zukommende Erkenntnis, um uns zu seiner unmittelbaren Schau zu führen und uns so seiner göttlichen Unverweslichkeit teilhaftig zu machen. Die Schau des Vaters wird die volle Vergöttlichung des Menschen sein. Die Heilsökonomie hat ihren Mittelpunkt in der göttlichen Vaterschaft (→Heilsgeschichte).
Auch Origenes zentriert die Schöpfungs- und Erlösungsökonomie in Gott Vater, behauptet aber mit aller Klarheit, daß Gott von Ewigkeit her Vater ist, weil er sein persönliches Wort in der →Ewigkeit zeugt, indem er ihm seine eigene göttliche →Substanz mitteilt. Der Vater ist dem Sohn überlegen, weil er αὐτόθεος ist, die Quelle der Gottheit. Seine Güte bewegt ihn zur Selbstmitteilung. Darum zeugt er frei unter dem Antrieb seiner Liebe sein Wort als Abbild seines Denkens, um sich in ihm den Menschen zu offenbaren und mitzuteilen. Durch die Inkarnation ist der Mensch Jesus Sohn Gottes. Die Menschen empfangen die Adoptivsohnschaft als eine →Teilhabe an der göttlichen Sohnschaft des fleischgewordenen Wortes. Obwohl die Tätigkeit nach außen *(ad extra)* dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist, ist die Beziehung des Christen zum Vater und zum Sohn nicht dieselbe: der Gläubige vereinigt sich mit Christus als dem Sohn Gottes, um durch ihn zum Vater zu gelangen, in dessen Schau die endgültige →Erlösung besteht.
Die dogmatischen Kontroversen des 3. Jh trugen zu einer weiteren Klärung des trinitarischen Mysteriums und der göttlichen Vaterschaft bei. Der Vater, der Sohn und der →Hl. Geist sind drei »Hypostasen«, aber nicht drei Götter. Der Vater ist das innere Einheitsband der göttlichen →Trinität (D 48). In der Theologie des Athanasius wird schließlich die Beziehung zwischen Gott Vater und dem Wort von jeder Spur des Subordinatianismus befreit. Der Vater zeugt von Ewigkeit her seinen wesensgleichen Sohn, indem er ihm seine eigene göttliche →Natur vollkommen mitteilt. Das Konzil von Nizäa definierte gegen den Arianismus die Gleichewigkeit und Wesenseinheit des Eingeborenen mit dem Vater, durch den er als »Gott von Gott und Licht vom Licht« (D 54) gezeugt ist.
b) Die orientalische Patristik. Die griechischen Väter des 4. bis 6. Jh (besonders Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius der Große, Cyrill von Alexandrien, Maximus Confessor) gaben der Trini-

tätstheologie einen kräftigen Antrieb. Sie behielten die vollkommene Wesensgleichheit der göttlichen Personen bei und unterstrichen ihre innergöttliche Rangordnung. Die Einheit der Trinität hat ihre Grundlage in der →Einheit ihres inneren Prinzips, welches der Vater ist, dessen persönlicher Charakter das Ungezeugtsein (ἀγεννησία) ist. Weil er »Anfang ohne Anfang« ist, zeugt der Vater ewiglich sein Wort, und durch das Wort bringt er den Geist hervor. Er ist Vater, weil er aus keinem anderen hervorgeht und weil von ihm die anderen göttlichen Personen ihren Ursprung haben. Auf diese Weise ist der Vater die Urquelle des innergöttlichen Lebens und das einigende Prinzip der Trinität. Der Vater ist auch die letzte Quelle unserer Teilhabe am göttlichen Leben. Die griechischen Väter behaupten deutlich die einheitliche Tätigkeit der göttlichen Personen im Werk der Erlösung, aber es ist eine Tätigkeit, die ihre letzte Ursache im Vater hat, sich in der Mittlerrolle des Sohnes fortsetzt und ihre Vollendung im Hl. Geist findet. Die →Gnade kommt zu uns vom Vater durch den Sohn im Geist. Die einheitliche Erlösertätigkeit *ad extra* widersetzt sich nicht der hierarchischen Unterschiedenheit der tätigen Personen. Die Funktion der göttlichen Personen im Werk der Erlösung entspricht der Stellung, die eine jede von ihnen innerhalb der Trinität hat. Die Originalität und Tiefe dieser Trinitätstheologie ist offenkundig:

α) Die Behauptung der vollkommenen Wesensgleichheit der göttlichen Personen und die Einheit ihrer Tätigkeit *ad extra* beseitigt jede Gefahr des Subordinatianismus.

β) Die innere Ordnung der göttlichen Personen, welche in ihren wechselseitigen Ursprungsbeziehungen begründet ist, sowie das Ungeborensein des Vaters und sein Hervorbringen des Geistes durch den Sohn erklären die innertrinitarische Einheit, deren Höhepunkt Gott Vater ist. So versteht man, daß innerhalb der wesensgleichen Personen der Vater wirklich Vater ist. Nicht die Einheit der Substanz ist der letzte Grund für die innergöttliche Einheit, sondern die Ursprungseinheit des Sohnes und des Geistes im selben Anfang ohne Anfang, im Vater. Der Sohn und der Geist sind mit dem Vater und untereinander wesensgleich, weil ihnen der Vater seine Wesenheit mitteilt.

γ) Die Heilsbedeutung des Trinitätsgeheimnisses wird einsichtig. Durch die Gnade teilen sich uns die göttlichen Personen gemäß ihrer innergöttlichen Rangordnung mit. Der Vater ist die letzte Quelle unserer Vergöttlichung.

Nicht weniger tief ist die Theologie der griechischen Väter über die Menschwerdung: Sie ist die Verwirklichung der göttlichen Vaterschaft für den Menschen Jesus von Nazareth und in Christus für die ganze Menschheit (→Stellvertretung).

Weil es in Christus eine einzige Person gibt, ist das Wort, Christus, auch als Mensch der von Ewigkeit her durch den Vater gezeugte Eingeborene. Die Menschwerdung brachte nicht nur die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi mit sich, sondern in ihr und durch sie die Vergöttlichung der ganzen Menschheit. Der Sohn Gottes wurde

Mensch, um die Menschen zu Söhnen Gottes zu machen. Indem er sich zum Vater des Menschen Jesus machte, wurde Gott Vater aller Menschen. Die Menschwerdung brachte die Erhöhung der menschlichen Kreatur zur Adoptivsohnschaft, d. h. zur Teilhabe am göttlichen Leben, das mit dem Glauben an Christus beginnt und mit der Schau des Vaters endet. In der sichtbaren Menschheit Jesu Christi, des Eingeborenen des Vaters, hat sich der ungezeugte und unsichtbare Vater den Menschen enthüllt und mitgeteilt. Das menschgewordene Wort wird seine Aufgabe als Offenbarer des Vaters in der beseligenden Schau ewig fortsetzen. Die Schau Christi, des wesensgleichen Abbilds des unsichtbaren Vaters, wird uns zur Schau des Vaters führen.

Hier liegt eine tiefe Auffassung der göttlichen Vaterschaft vor: Der Vater, Anfang ohne Anfang, ist auch das letzte Prinzip der Vergöttlichung des Menschen durch Christus im Geist. Diese Vergöttlichung verwirklicht sich endgültig, wenn der Mensch im Geist durch Christus bis zur unmittelbaren Begegnung mit Gott Vater erhoben sein wird.

c) Die westliche Patristik. Verschiedene lateinische Schriftsteller des 4. Jh (Laktanz, Marius Victorinus, Zeno von Verona, Phoebadius) waren nicht ganz vom Subordinatianismus frei. Sie meinten nämlich, daß Gott zum Vater wurde, als er frei sein ewiges Wort zeugte, um sich dadurch den Menschen zu enthüllen. Die Lehre von der göttlichen Vaterschaft erreicht eine vollkommene dogmatische Formulierung in den Schriften des Hilarius von Poitiers. Es kommt dem Vater notwendig zu, seinen Eingeborenen ewig zu zeugen, indem er ihm ganz seine göttliche Substanz mitteilt. Die Menschwerdung ist das Werk der frei gewollten göttlichen Vaterliebe. In Christus wird Gott Vater der Menschen und tut sich als solcher kund.

Die theologische Auffassung von Augustinus über die göttliche Vaterschaft stimmt nicht völlig mit der Lehre der griechischen Väter überein. Augustin geht vielmehr von der Einzigkeit der göttlichen Wesenheit als Grundlage der Wesensgleichheit der göttlichen Personen aus. Obschon er die Lehre vom Hervorgang des Hl. Geistes »aus dem Vater durch den Sohn« kennt, legt er doch den Nachdruck darauf, daß der Geist »vom Vater und vom Sohn« ausgeht. So werden die innere Ordnung der göttlichen Personen und der dem Vater eigene Charakter als Höhepunkt der Trinität weniger betont. Das Hauptverdienst der augustinischen Trinitätslehre besteht darin, daß sie in der menschlichen Seele eine Spur der innergöttlichen Hervorgänge gefunden hat. Gott ist Vater, insofern er durch seine Erkenntnis von Ewigkeit sein Wort zeugt und durch seinen Willen ewig den Geist haucht, der das Liebesband zu seinem Sohn ist. Die Menschwerdung ist für Augustinus wesentlich ein Heilsereignis, in dem der ewige Vater zugleich Vater Christi und der Menschen wurde. Die Haupttätigkeit des menschgewordenen Sohnes ist es, den Menschen den Vater zu offenbaren. Der verherrlichte Christus wird ewig der Offenbarer des

Vaters sein. Die von den Toten auferweckten Menschen werden den Vater in Christus schauen.

d) Die mittelalterliche Theologie. Die Trinitätstheologie entwickelt sich in zwei Richtungen, welche zwei unterschiedene Auffassungen der göttlichen Vaterschaft bestimmen. Die erste, die sich der Lehre der griechischen Väter annähert, hat ihre Hauptvertreter in Richard von St. Viktor, Alexander von Hales u. a. und erreicht ihren Höhepunkt in Bonaventura. Die innere Einheit der Trinität wurzelt im Vater. Der tiefste Grund für die Fruchtbarkeit des Vaters ist sein Ungezeugtsein. Sie bildet inchoativ seinen personalen Charakter, der endgültig durch die Zeugung und die aktive Hauchung konstituiert wird. Der Vater ist die *plenitudo fontalis* des innergöttlichen Hervorganges, er ist die Fülle der wesentlichen Selbstmitteilung.

Die zweite Linie ist stärker von Augustinus inspiriert; sie wurde vor allem durch Petrus Lombardus, Albertus Magnus u. a. entwickelt und fand ihre endgültige Form durch Thomas von Aquin. Die Wesensgleichheit der göttlichen Personen hat ihre letzte Grundlage in der Einheit der Wesenheit. Das Ungezeugtsein des Vaters konstituiert auf keine Weise seinen personalen Charakter, es ist auch nicht der positive Grund seiner innergöttlichen Fruchtbarkeit. Die Person des Vaters ist einzig durch die subsistente Relation der Zeugung begründet (durch die sie sich vom Sohn unterscheidet) und durch die aktive Hauchung, durch die sie sich vom Hl. Geist unterscheidet. Nicht die wesensgleiche Selbstmitteilung konstituiert den Vater als Vater, sondern die subsistierende Beziehung, die aus dieser Selbstmitteilung resultiert.

Die mittelalterliche Theologie lehrte weithin die Möglichkeit der Menschwerdung des Vaters, obwohl sie es für höchst angemessen hielt, daß die Person des Wortes Mensch wurde. Die Menschwerdung wurde als ein Heilsereignis angesehen: Die *gratia capitis* ist dem Menschen Jesus Christus, dem Sohn Gottes, eigen. Die → Rechtfertigung ist eine Teilhabe an der Gnade Christi, die den Menschen zum Adoptivsohn Gottes macht.

Die nachtridentinische Theologie hat sich fast ausschließlich in der Richtung des hl. Augustinus und des hl. Thomas entwickelt. Neuerdings hat man die Heilsbedeutung der Menschwerdung betont, durch die Gott Vater Christi und Vater der Menschen in Christus wurde. Man hat auch über die Rolle Christi in der Glorie als Offenbarer des Vaters nachgedacht.

2. *Systematisch.* Die Grundaussage der Hl. Schrift und der Tradition in bezug auf Gott Vater besteht darin, daß Gott sich als Vater in Christus geoffenbart hat und daß nur Christus der Weg ist, um zu ihm zu gelangen. Die Theologie der göttlichen Vaterschaft muß christozentrisch sein. Innerhalb dieser Grundgegebenheit lassen sich folgende Gesichtspunkte unterscheiden: Gott als Vater des Wortes in der Ewigkeit; Gott als Vater Christi in der Menschwerdung; Gott Vater durch Christus offenbart; Gott als Vater der Menschen in Christus;

die eschatologische Erlösung als unmittelbare Vereinigung des Menschen mit dem Vater durch Christus.
a) Gott Vater im trinitarischen Geheimnis. Nur der Vater ist im innergöttlichen Leben »Anfang ohne Anfang«. Die letzte Quelle des Wortes und des Hl. Geistes ist nicht die göttliche Wesenheit, auch nicht »Gott« als eine absolute Subsistenz aufgefaßt. Es ist die Person des Vaters, die dem Wort durch Zeugung und dem Geist (gemeinsam mit dem Wort) durch Hauchung seine Wesenheit mitteilt (D 431–432). Wenn der Hl. Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht, so darf man nicht vergessen, daß der Sohn vom Vater die Eigenschaft erhält, aktives Mitprinzip des Geistes zu sein (D 691). Die innere Einheit der Dreifaltigkeit hat ihren Grund in der Einzigkeit des »Anfangs ohne Anfang«, der der Vater ist, und in der Ursprungseinheit des Wortes und des Geistes in diesem einzigen Prinzip (D 15). Das Wort und der Geist sind eines Wesens mit dem Vater und unter sich, weil sie vom Vater ihre Substanz empfangen. Die Einheit der göttlichen Substanz ist der nächste Grund *(principium quo)* der innertrinitarischen Wesensgleichheit, aber der letzte Grund *(principium quod)* ist die Person des Vaters, der dem Wort und dem Geist sein eigenes Wesen mitteilt. Nur der Vater empfängt nichts von den anderen Personen; seine Beziehung zu ihnen gründet allein in der Mitteilung seines Wesens. Der Vater ist das ewige, personhafte, gleichwesentliche Sichmitteilen an das Wort, das von ihm als sein Abbild durch das Erkennen gezeugt wird, und an den Hl. Geist, der von ihm durch den Willen hervorgeht. Diese subsistente Beziehung der Zeugung und der aktiven Hauchung konstituiert Gott als Vater.
b) Gott als Vater Christi. Das ewige Wort des Vaters wurde Mensch – dies ist das zentrale →Geheimnis des Christentums. Die göttliche Person des Wortes, in Ewigkeit durch den Vater gezeugt, subsistiert in der geschaffenen und zeitlichen Menschheit, die auf diese Weise von der personalen Subsistenz des Gottessohnes hypostatisch angenommen worden ist. Die innere Einheit Christi gründet in der Personeinheit, und diese Person besteht in einem subsistierenden Empfangen des göttlichen Wesens vom Vater: Das personhafte Wesen Christi ist das ewige Gezeugtsein vom Vater. Die Person des Wortes ist das innere Einheitszentrum Christi. Die Person des Vaters ist ihr Ursprungszentrum. Christus ist Person, insofern er zum Vater dieselbe subsistierende Beziehung hat wie das Wort. Die göttliche Sohnschaft, ungeschaffen und ewig, konstituiert den personalen Charakter des Menschen Jesus. Die ewige Zeugung des Vaters hat wirklich als ihren Endpunkt die Person des in der menschlichen Natur subsistierenden Wortes, Christus. Durch die ewige Zeugung und die Menschwerdung wird der Vater zum Vater des Menschen Christus. Dadurch ist die Menschwerdung eine Verlängerung des trinitarischen Geheimnisses. Die innergöttliche Fruchtbarkeit des Vaters ist der letzte Grund für die Möglichkeit der Menschwerdung des Wortes. Die göttliche Vaterschaft endet in Christus. Die Menschheit Christi ist auf den Vater mit

derselben subsistierenden Relation bezogen, die die göttliche Person des Wortes konstituiert. Gott gibt sich dem Menschen Jesus als Vater in der Kraft derselben innergöttlichen Zeugung. Die Menschwerdung bringt die personale Selbstmitteilung des Vaters an den Menschen Jesus, weil er sein wahrer Vater ist. Diese Selbsthingabe des Vaters ist so real, daß Christus nur Person ist, insofern Gott sein Vater ist. Dies ist das Mysterium Christi: Er ist ein Mensch, der so wirklich Sohn Gottes ist, wie es das ewige Wort ist. Gott Vater ist das letzte Prinzip Christi nicht nur als Wort, sondern auch als fleischgewordenes Wort. Christus ist ontologisch einer, insofern in seiner göttlichen und menschlichen Natur der von Ewigkeit her durch den Vater gezeugte Sohn subsistiert. Christus ist als Christus (als ontologische Einheit, als inkarniertes Wort) dadurch konstituiert, daß er in einem subsistierenden Empfangen sein göttliches Wesen vom Vater erhält.

Die Menschwerdung geht aus einem freien göttlichen Akt hervor, hat aber ihren letzten Grund in der ewigen Zeugung des Vaters. Dadurch ist Christus »Sohn«, »Eingeborener« und »Geliebter«. Der Vater liebt Christus mit derselben ewigen Liebe, mit der er das Wort liebt; er bringt ewig Christus mit derselben Zeugung hervor, mit der er das Wort zeugt. Er ist so wirklich sein Vater, wie er der Vater des Wortes ist. Der Mensch Jesus ist Person, weil Gott sein Vater ist.

c) Gott Vater durch Christus offenbart. Die Tätigkeit Christi als Offenbarer des Vaters ist im Johannesevangelium stark betont. Christus kennt Gott nicht im Glauben, sondern in der geheimnisvollen Erfahrung seiner Einheit mit »seinem Vater«. Nur der »Eingeborene« sieht den Vater und offenbart ihn den Menschen (Jo 1,14–18; 6,46 u.a.). Um diese Tätigkeit Christi zu verstehen, muß man über die menschliche Psychologie des fleischgewordenen Wortes nachdenken. Jesus hatte als wahrer Mensch ein menschliches Bewußtsein seiner selbst, und in diesem Bewußtsein spiegelt sich die ontische Konstituierung seiner hypostatisch durch das Wort angenommenen Menschheit wider. Christus erfuhr sich auf menschliche Weise als ein »Ich«, das wirklich der Sohn Gottes ist. Hierin liegt das Geheimnis seiner menschlichen Psychologie, die dem Geheimnis seiner ontischen Konstituierung entspricht. In seinem menschlichen Bewußtsein lebte Christus die unaussprechliche Erfahrung, der Eingeborene des Vaters zu sein. Sein inneres Leben war von dieser personalen Beziehung zu Gott, seinem Vater, beherrscht. In dieser religiösen Erfahrung, die der jedes anderen Menschen unvergleichlich überlegen ist, fand die Offenbarung von Gott Vater statt (jenseits des innergöttlichen Lebens). Christus konnte kein menschliches Bewußtsein seiner selbst haben, wenn Gott sich nicht ihm als sein Vater offenbarte. Als Christus sich dem Menschen als Gottessohn kundtat, offenbarte er das Geheimnis des Vaters; die Menschwerdung brachte so durch das fleischgewordene Wort die Offenbarung von Gott Vater.

Die ontischen Elemente, die Christus zum Offenbarer des Vaters machten, sind folgende: α) die ewige innergöttliche Zeugung; β) die

hypostatische Union; γ) das Angenommensein der menschlichen Natur von der Person des Logos. – Ihnen entsprechen: α) das menschliche Bewußtsein, das Jesus hatte, weil er der Sohn Gottes ist; β) die Schau Gottes als Ergänzung dieses Bewußtseins; durch sie hatte der Mensch Jesus die vollendete Kenntnis der Person des Wortes; γ) das übernatürliche, eingegossene Wissen *(scientia infusa)*, das Jesus befähigte, den Menschen in menschlichen Begriffen sein eigenes Mysterium und das des Vaters mitzuteilen.

d) Gott als Vater der Menschen in Christus. Die Menschwerdung ist die höchste Verwirklichung der Liebe des Vaters zu den Menschen, die ihnen sein Sohn gibt, um sie zu seinen Söhnen zu machen (Gal 1, 4; Eph 1, 3–10; Röm 8, 32; Jo 3, 16; 1 Jo 4, 9). Der Vater liebt den Menschen Jesus Christus als seinen Sohn, und in Christus liebt er die ganze Menschheit, deren Zentrum Christus ist. Die Wahrheit der Inkarnation schließt die Solidarität des Gottessohnes mit allen Gliedern der menschlichen Familie ein.

Das menschliche Leben Christi konnte nur innerhalb der Totalität und Einheit der Menschheit Sinn haben. Darum dehnt sich die ewige Liebe des Vaters zu seinem menschgewordenen Sohn in Christus auf alle Menschen aus. In der Inkarnation wird der Vater Vater Christi und in Christus Vater der Menschen. Durch sein Wesen als fleischgewordenes Wort ist Christus die Quelle allen übernatürlichen Lebens für die ganze Menschheit. Weil er der Gottessohn ist, gebührt Christus die *gratia capitis*, d. h. eine Gnade, die innerlich auf die Belebung der gesamten Menschheit hingeordnet ist. Die rechtfertigende Gnade, durch die wir Kinder Gottes geworden sind, ist eine Teilhabe an der Gnade Christi und geht infolgedessen aus der persönlichen Vereinigung des Wortes mit der Menschheit in der Inkarnation hervor.

Die ewige Zeugung des Wortes, durch die Gott Vater Vater des Wortes ist, und die Menschwerdung, durch die er Vater Christi ist, bilden das letzte Fundament unserer Adoptivsohnschaft. Gott ist unser Vater, weil er der Vater Christi, unseres Bruders, ist. Unsere gnadenhafte Adoptivsohnschaft wird nur durch die göttliche Sohnschaft Christi verständlich. Wir werden durch die Gnade Söhne des Vaters, weil diese Gnade eine Teilhabe an der Gnade Christi ist, dem die Fülle der Gnade zukommt, weil er der Eingeborene des Vaters ist. Unsere Sohnschaft ist nicht eine rein ontische Wirklichkeit; der Hl. Geist, den der Vater uns durch das menschgewordene Wort gibt, wandelt unsere Herzen innerlich um, indem er uns kindliches Vertrauen und Liebe eingießt, damit wir Gott als Vater anrufen können (Röm 8, 16; Gal 4, 5). Durch die Menschwerdung hat sich Gott zum »Vater unser« gemacht. Eine neue übernatürliche Solidarität aller Menschen ist durch die Solidarität des Gottessohnes mit der Menschheit bestimmt worden. Als Menschen sind wir Brüder, weil wir einen einzigen Vater haben, den Vater unseres Bruders Jesus, seines Eingeborenen. Als der Gottessohn Mensch wurde, hat er alle Menschen erhöht und sie in der höchsten Quelle der Gottheit, im Vater, geeint.

e) Gott Vater in der eschatologischen Erlösung des Menschen. Mit der rechtfertigenden Gnade beginnt der Mensch, Sohn Gottes zu sein. Diese Sohnschaft wird ihre Vollendung in der Herrlichkeit durch die unmittelbare Vereinigung mit dem Vater durch Christus im Geist erreichen (→Eschatologie). Die vollendete Erlösung wird sich in einer persönlichen Begegnung (von Angesicht zu Angesicht) des auferstandenen Menschen mit dem verherrlichten Christus verwirklichen. Der →Mensch (Einheit von endlichem Geist und Materie, innerlich umgeformt nach dem →Bilde des auferstandenen Christus) wird in der Einheit Christi (göttliche und menschliche Natur, unendlicher Geist, endlicher Geist und Materie geeint in der Person des Wortes) den Gegenstand finden, der seiner menschlichen beseligenden Tätigkeit entspricht.

Die vollkommene Erkenntnis der glorreichen Menschheit Christi wird den Menschen zur unmittelbaren Erkenntnis der göttlichen Person des Wortes befähigen, die in dieser Menschheit subsistiert. Man erkennt auf vollkommene Weise nur dann die Menschheit Christi, wenn man zur unmittelbaren Schau des Wortes gelangt. Da aber die göttliche Person des Wortes nur eine subsistente Ursprungsrelation des Vaters ist, wird die Schau des Wortes den auferstandenen Menschen zur Schau des Vaters führen. Im verherrlichten Christus wird sich der Vater vollkommen den Menschen offenbaren und sich ihnen ewiglich mitteilen. Durch Christus wird der Mensch endgültig zu Gott Vater gelangen, wie er in sich selbst ist. Dann wird Gott ganz unser Vater sein.

IV.
TH. DE RÉGNON, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité I–V, Paris 1892; A. STOHR, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Freiburg 1923; M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927; J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée I–II, Paris 1927–1928; J. GROSS, La divinisation du chrétien d'après les pères grecs. Paris 1938; P. SMULDERS, La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Rom 1944; E. MERSCH, La théologie du corps mystique I–II, Brüssel 1946; S. DOCKX, Fils de Dieu par grâce. Paris 1948; J. RIVIÈRE, Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine. Albi 1948; G. L. PRESTIGE, God in Patristic Thought. London 1952; K. RAHNER, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 91–167; A. MALET, Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin. Paris 1956; J. DIJMAN, Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes. Fribourg/Schweiz 1957; J. LOSSKY, Le problème de la »vision face à face« et la tradition patristique de Byzance, in: TU 65 (1957), 512–537; J. RABENECK, Die Konstitution der ersten göttlichen Person, in: ThGl 47 (1957), 102–112; J. ALFARO, Cristo glorioso, Revelador del Padre, in: Gr 39 (1958), 222–271; A. ORBE, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo I–II, Roma 1958; J. N. KELLY, Early Christian Doctrines. London 1960; P. NEMESHEGYI, La paternité de Dieu chez Origène. Paris 1960; J. SCHNEIDER, Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus. München 1961.

J. Alfaro

Zu II.–IV.
W. KASPER, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: GuL 42 (1961), 329–349; H. GOLLWITZER, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens. München 1963; H. GOLLWITZER, Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott. München 1964; A. SCHAEFER (Hrsg.), Der Gottesgedanke im Abendland. Stuttgart 1964; E. BORNE, Gott ist nicht tot. Über das Ärgernis und die Notwendigkeit des Atheismus. Graz 1965; P. M. VAN BUREN, Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zürich 1965; R. GARAUDY, Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels. Frankfurt 1965; G. HASENHÜTTL, Der unbekannte Gott. Einsiedeln 1965.

E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Tübingen 1965; J.C. Murray, Das Gottesproblem gestern und heute. Freiburg 1965; J. Splett, Die Trinitätslehre Hegels. Freiburg 1965; B. Welte, Auf der Spur des Ewigen. Freiburg 1965; H.W. Wolff, Die Wirklichkeit Gottes, in: Wegweisung. Gottes Wirken im Alten Testament. München 1965, 172–192; Concilium 2 (1966), 397–476; J. Delanglade, Das Problem Gott. Salzburg 1966; H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. München 1966; C.H. Ratschow, Gott existiert. Eine dogmatische Studie. Berlin 1966; F. van Steenberghen, Der verborgene Gott. Paderborn 1966; H. U. v. Balthasar – R. Schulte – F. J. Schiersee – A. Hammann – L. Scheffczyk – A. Deissler – J. Pfammatter – M. Löhrer – K. Rahner, in: MySal II. Einsiedeln 1967, 15–401; L. Boros, Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung. Freiburg 1967; G. Ebeling, Gott und Wort. Tübingen 1967; K. Kerény, Theos und Mythos, in: Religion und Religionen. Festschrift für G. Mensching. Bonn 1967, 131–142; N. Kutschki (Hrsg.), Gott heute. Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage. Mainz 1967; W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967; J. Schmucker, Die primären Quellen des Gottesglaubens. Freiburg 1967; R. Weier, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther. Münster 1967; J. Bishop, Die »Gott ist tot«-Theologie. Düsseldorf 1968; H. Fries, Herausgeforderter Glaube. München 1968; H. Fries – R. Stählin, Gott ist tot? München 1968; V. Gardawský, Gott ist nicht ganz tot. München 1968; F. Gogarten, Die Frage nach Gott. Tübingen 1968; K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie. Freiburg 1968; Q. Huonder, Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal. Stuttgart 1968; E. Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes, in: ZThK 65 (1968), 93–116; H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung. Paderborn 1968; J.A.T. Robinson, Gott ist anders (Honest to God). München [11]1968; D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben. Olten 1968; L. Scheffczyk, Der eine und dreifaltige Gott. Mainz 1968; ders., Gott, in: SM II (1968), 491–510; J. Daecke, Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick. Hamburg 1969; Gottesfrage heute. Vorträge und Bibelarbeit in der Arbeitsgruppe Gottesfrage des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags Stuttgart. Stuttgart 1969; E. de Guerenu, Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«. Freiburg 1969; K. Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der Dinge in Gott. Stuttgart 1969; Th. C. de Kruijf – P. van Hooydonk – J. H. Plokker – W. Zandbelt – W. J. Veldhuis – J. M. Huijts, Zerbrochene Gottesbilder. Freiburg 1969; H. Mynarek, Existenzkrise Gottes? Augsburg 1969; E. Schillebeeckx, Gott – Die Zukunft des Menschen. Mainz 1969; H.J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969; C. Verhoeven, Wohin ist Gott? Freiburg 1969; H. Vorgrimler, Theologische Bemerkungen zum Atheismus, in: MySal III, 2. Einsiedeln 1969, 582–602.

Gotteserkenntnis

I. Hl. Schrift und historischer Überblick II. Systematischer Hinweis

Jegliches menschliche Erkennen, wie man es auch deuten mag, besagt immer ein Innewerden eines Vorgegebenen im erkennenden Subjekt. Das Erkannte wird zwar in seinem Ansichsein nicht verändert, als Erkanntes aber wird es in der Seinsweise des Erkennenden im Erkennenden gegenwärtig (→Vernunft). Die Schwierigkeit, von daher die menschliche Gotteserkenntnis überhaupt zu bestimmen, liegt darin, daß →Gott nie einfach ein uns vorgegebener »Gegenstand« ist. Gott ist als Gott wahrhaft Ursprung, Quelle und Urmacht alles Seienden und unserer selbst und damit auch unserer Erkenntnis. Jegliche menschliche Gotteserkenntnis geschieht darum von Gott her. Nicht nur weil Gott die Macht und Fülle des →Seins selbst ist, sondern vor allem, weil er der lebendige Gott der →Offenbarung ist, bleibt er unserem Erkennen ganz anders verborgen als irgendein Seiendes, dem wir nachfragen.

I. Hl. Schrift und historischer Überblick

1. Die Gotteserkenntnis im biblischen Sinne gründet auf der Selbstoffenbarung Gottes, und zwar gemäß den verschiedenen Weisen seiner Selbstoffenbarung. →Israel erlebt die Macht und Herrschaft Jahwes in den Heilstaten und Strafgerichten, die er an seinem auserwählten Volke übt und durch welche er zeigt, daß er Gott ist (Ex 6, 7; 10, 2; Dt 4, 29–39; 11, 2ff; Pss 59, 14; 83, 17–19; Ez 5–7; 14–16; 23–24 u. a.). Es erfährt den Willen und die Weisungen Gottes im Wort der →Propheten. Erde und Himmel werden als →Schöpfung Gottes erkannt (Pss 19; 104; Is 40, 28 u. a.). Der →Mensch weiß sich als von Gott geschaffen, sein Leben in seiner Hand; er weiß sich ihm zu Dienst und →Gehorsam verpflichtet (Pss 21; 139 u. a.). Im NT steht im Vordergrund die Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn →Jesus Christus (→Inkarnation), durch den die Menschen zu Gott gelangen und in ein Verhältnis der →Liebe und Erkenntnis treten können (Mt 11, 27; Jo 1, 18; 3, 35ff; 14, 6ff; 1 Jo 5, 20; Röm 5, 1ff; Gal 2, 20; Phil 3, 9f). Die Vollendung der Gotteserkenntnis geschieht in der Schau Gottes, in deren Licht alle irdische Erkenntnis Stückwerk bleibt (1 Kor 13, 12; 2 Kor 5, 7). Im Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes betonen das AT und das NT zugleich auch die absolute Verborgenheit, Unerkennbarkeit und Unerreichbarkeit Gottes für den Menschen (Prd passim; 1 Tim 6, 16; →Geheimnis).
Die Erkenntnis Gottes ist weder im AT noch im NT ein distanziertes theoretisches Erfassen oder Wissen, aber auch nicht nur ein Fühlen oder eine irrationale Haltung. Der Mensch des Alten wie des Neuen Bundes steht in einem besonderen Verhältnis der Nähe zu Gott (→Bund), wodurch freilich die absolute Distanz nicht aufgehoben ist. Gotteserkenntnis geschieht immer im Rahmen dieses Verhältnisses und vollzieht sich daher in einem entsprechenden Verhalten zu Gott im Sinne des Anbetens, Dankens, Gehorchens, des Lebens nach seinen Geboten und Weisungen, des →Glaubens, der Nächstenliebe usw. Weil Gotteserkenntnis immer schon in einem entsprechenden Verhalten zu Gott eingeschlossen ist und nur so sich vollzieht und weil umgekehrt solches Verhalten zugleich immer auch Gotteserkenntnis einschließt, wird solches »praktische« Verhalten selbst zuweilen einfach als Gotteserkenntnis bezeichnet (z. B. Is 22, 13–19). So ist die Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis für die Bibel eigentlich im vornhinein schon beantwortet. Die Frage taucht erst in der Berührung des Judentums mit dem griechischen Denken (2 Makk 7, 28; Weish 13–15) und in der Missionstätigkeit des frühen Christentums (Röm 1, 18–23) auf. So gibt es nach der Hl. Schrift auch eine natürliche (→Natur) Erkennbarkeit Gottes, d. h. die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch das Vernunftdenken des Menschen. Weish 13, 1–9 und Röm 1, 18–21 sprechen von einer natürlichen Erkennbarkeit Gottes. Nach Weish 13, 1ff hätten die Menschen durch die Betrachtung der Schönheit der →Welt (also durch mittelbares Erkennen) den Be-

herrscher derselben erkennen sollen. In Röm 1, 18–21 handelt es sich um eine natürliche Gotteserkenntnis, da seit der Erschaffung der Welt das Unsichtbare an Gott durch die Werke mit dem Geist erschaut wird.

2. Die Väter betonen das Dasein Gottes als geoffenbarte Wahrheit. Bei Hermas heißt es: Zuallererst glaube, daß ein Gott ist, der alles geschaffen hat (Herm[m] I, 1). Irenäus spricht von einer Erkenntnis des Daseins Gottes, die wir der Uroffenbarung, den Propheten und Aposteln verdanken (Adv. Haer. II, 9, 1. PG 7, 734). Auch bei Basilius (Ep. 234. PG 32, 869), Gregor von Nyssa (Contr. Eun. XII. PG 45, 944 B) und Augustinus (De Lib. Arb. II, 15, 39) finden sich entsprechende Hinweise. Doch betonen die Väter auch die natürliche Erkennbarkeit Gottes. Wir finden schon bei Klemens von Alexandrien den Hinweis, daß alle Menschen aus eigener Kraft und ohne Unterweisung den Vater und Schöpfer aller Dinge erkennen (Strom. V, 14, 133). Ebenso sagt Irenäus, daß die Schöpfung auf ihren Schöpfer zurückverweist wie das Werk auf seinen Meister (Adv. Haer. II, 9, 1. PG 7, 734). Basilius nennt die sichtbare Schöpfung eine Schule der Gotteserkenntnis (Hom. 1 und 6). Auch bei Chrysostomus und Gregor dem Großen findet sich die gleiche Auffassung. Im Anschluß an die griechische Philosophie bilden sich bei den Kirchenvätern Gottesbeweise aus. Origenes erschließt von der Immaterialität des Geistes aus die Immaterialität Gottes (De Princ. I, 1, 6). Auch die Einzigkeit Gottes sucht er zu erweisen (Contr. Cels. I, 23). Zugleich aber betont er, daß wir nicht sagen können, was und wer Gott ist, d. h. wir haben keinen Begriff, der Gott zum Ausdruck bringen könnte (De Princ I, 1, 5). Bei Gregor von Nazianz findet sich ein Aufweis von der endlichen Welt zu dem, der ihr →Ordnung verliehen hat (Or. 16, 7. PG 35, 957). Erkennbar ist die Existenz Gottes, aber was Gott eigentlich ist, das können wir nicht sagen (Or. 28, 5. PG 36, 32). Das Wesen Gottes wird wie bei Gregor von Nyssa (Contr. Eun. III. PG 45, 601) in seiner Unendlichkeit gesehen (Or 38, 7. PG 36, 317). Ein Gottesbeweis aus der Bewegung findet sich bei Augustinus (Conf. 11, 4). Johannes von Damaskus kennt drei Wege der Gotteserkenntnis: aus der Bewegung, aus der Erhaltung und Regierung der Welt und aus der Ordnung in der Welt (De Fide Orth. 1, 3).

Schon am Anfang finden wir bei den Vätern in der Gotteserkenntnis den Weg der Bejahung und der Verneinung. Ausdrücklich werden die drei Wege zur rechten Gotteserkenntnis bei Pseudo-Dionysius Areopagita (Myst. Theol. 2 und 3) erwähnt. Er spricht von einem dreifachen Weg der Gotteserkenntnis, der bejahenden, verneinenden und symbolhaften Theologie; hierbei wird der Weg der verneinenden Theologie betont. Pseudo-Dionysius anerkennt aber Namen Gottes, die seine Einheit kennzeichnen, und Namen für die drei →Personen. Die Unaussprechlichkeit und Unerforschlichkeit Gottes wird von den Vätern immer wieder hervorgehoben. Im 4. Jh lehrten die Eunomianer, Gott sei vollkommen begreifbar, da er ursprungloses, einfa-

ches Sein sei. Besonders Basilius, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus betonten gegenüber den Eunomianern die Unendlichkeit und Erhabenheit Gottes, die der Mensch niemals ganz erkennen könne; noch weniger könne der Mensch die Geheimnisse der Offenbarung Gottes restlos ergründen. Auch wenn die irdische mystische Gottesschau (→Mystik) in ihrer Bedeutung hervorgehoben wird, wie z. B. bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Dionysius, wird diese Schau nicht als ein unmittelbares Sehen Gottes aufgefaßt. Doch findet sich manchmal die Auffassung, einzelne Menschen, wie Moses und Paulus, seien schon auf Erden zu einem unmittelbaren Schauen Gottes zugelassen worden.

Was die *Gottesbeweise* betrifft, so ist der Beweis aus dem Wesen der →Wahrheit bei Augustinus (De Lib. Arb. II) für die Folgezeit, besonders für Anselm von Canterbury und den mittelalterlichen →Augustinismus, aber auch für das *argumentum ex gradibus* bei Thomas von Aquin entscheidend geworden. Aus der Existenz des zweifelnden Subjekts wird auf notwendige Wahrheiten geschlossen, von den Wahrheiten auf die Vernunft, von der Vernunft auf die Wahrheit, die unsere Vernunft beurteilt. Die Vernunft findet dann, daß ihr selbst etwas vorgegeben ist: die letzte ursprüngliche Wahrheit. Über diese hinaus gibt es nichts, die höchste Wahrheit muß also Gott selbst sein.

Neben Augustinus und Pseudo-Dionysius hat wohl Boëthius den größten Einfluß auf die Philosophie des Mittelalters ausgeübt. Boëthius vertritt die Auffassung, daß wir von Gott als dem höchsten Gut eine angeborene Idee in uns tragen (De Cons. Phil. III, 10. PL 65, 8). Ein Beweis, daß das höchste Gut Gott ist, ist eigentlich im Sinne von Boëthius nicht notwendig, da die angeborene Gottesidee sich mit der Idee eines Seins deckt, das sich als Besseres nicht denken läßt. Trotzdem führte Boëthius einen solchen Beweis. Wenn Gott nicht das höchste Gut wäre, so wäre das, was die vollkommene Güte besitzt, vorzüglicher als er. Damit der Weg der Vernunft nicht ins Unendliche fortgehe, ist zu betonen, daß der höchste Gott vom höchsten und vollendeten Guten erfüllt ist (De Cons. Phil. III, 10. PL 65, 13ff). Auch ein Beweis, der sich auf die Ordnung und Harmonie der Welt stützt, wird bei Boëthius schon angedeutet. Boëthius anerkennt einerseits, daß Gott erste Ursache der Welt ist, sagt aber andererseits, daß er gerade so den Bestimmungen unseres Denkens sich entzieht (De Trin. 4. PL 64, 1252f).

Das *argumentum Anselmianum*, zuerst im Proslogion vorgetragen, später als ontologisches Argument bezeichnet, ist in seinem Sinn bis heute umstritten. Umstritten ist im besonderen, ob es sich um ein rein philosophisches Argument handelt bzw. in welcher Weise dieses Argument von einer theologischen Grundposition her zu sehen ist (→Philosophie und Theologie). Im Monologion hat Anselm von Canterbury zwei Beweise für die Existenz Gottes durchgeführt. Der erste Beweis führt zu einem höchsten Gut, das notwendig existiert (Monol. 3), der zweite zu einer höchsten →Natur, die alle anderen Naturen

überragt (ebd. 4); diese beiden Beweise zeigen eindeutig augustinisches bzw. neuplatonisches Denken. Der Gottesbeweis des Proslogion geht vom Begriff Gottes aus: Wir können uns etwas denken, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann. Wäre dieses Etwas nur im Verstande, so würde es von dem, das auch in Wirklichkeit existiert, übertroffen. Dann aber wäre es einerseits das Höchste, das sich denken läßt, andererseits zugleich nicht das Höchste, was einen absoluten Widerspruch bedeutet. Wenn also etwas, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, denkbar ist, dann muß es auch existieren. Anselm hat die Aseität Gottes betont und von daher die Intelligibilität Gottes, seine Allmacht, seine Barmherzigkeit, seine Leidensunfähigkeit, seine Gerechtigkeit abgeleitet. Doch dürfte diese Deduktion kaum eine rein philosophische sein. Das *argumentum Anselmianum* wurde im 12. Jh nur wenig beachtet. Richtig ist freilich, daß in dem ontologischen Argument – wie immer man es deuten mag – der letzte Zusammenhang von Sein und Denken als Problem erscheint (darum auch die Kritik Kants gerade diesem Argument gegenüber und die Umdeutung des ontologischen Arguments bei Hegel).

In der Früh- und der beginnenden Hochscholastik wurden die verschiedensten Argumente vorgetragen, ohne daß man jeweils von einer entscheidenden und konsequent durchgeführten metaphysischen Grundkonzeption sprechen kann. Thomas von Aquin hat eine Zusammenfassung versucht, die den platonischen Partizipationsgedanken (→Teilhabe) mit dem Bewegungsbeweis des Aristoteles verbindet und zugleich in den Gottesbeweisen eine Seinslehre durchführt, die von dem begrenzten endlichen Sein aus das reine absolute Sein *(ipsum esse, actus purus)* erschließt.

Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin (S. th. I, 2, 3; Contr. Gent. I, 13) werden nur verständlich, wenn wir sie im Rahmen seiner Seinslehre betrachten. Der Beweis aus der Bewegung wird als *prima et manifestior via* bezeichnet, weil hier von den Seinsprinzipien Akt und Potenz auf eine reine Aktualität geschlossen wird. Bewegung ist bei Thomas – in Weiterführung und zugleich metaphysischer Vertiefung aristotelischen Denkens – Seinsbewegung. Dabei werden Akt und Potenz als Konstitutiva der Veränderung verstanden. Das Seiende kann sich letztlich nicht selbst bewegen. Darum wird auf einen ersten *motor* geschlossen. Und dieser ist reine Seinsfülle, *actus purus*. Im zweiten und dritten Argument bei Thomas drückt sich Kausalität als Seinsmitteilung aus. Die sog. *causae subordinatae* spiegeln in ihrem Sein Kausalität als Seinsmitteilung wider. Sie stellen also keinesfalls eine bloß phänomenale Kausalität dar, sondern besagen einen notwendigen Verweis des Seienden auf das Sein eines anderen Seienden. Ebenso weist der bekannte Weg der Kontingenz nichts anderes auf, als daß die Begrenztheit des Seienden notwendig das Sein selbst voraussetzt. Der vierte Weg ist besonders beachtenswert. Thomas schließt hier von dem Mehr und Minder an Wahrheit, Gutheit, Schönheit und Vollkommenheit auf Gott als das Wesen, an dem alles andere Seiende

Anteil hat. Hätte jegliches Seiende seine Vollkommenheit aus sich selbst, so bliebe die Verschiedenheit des Besitzes an Wahrheit, Gutheit und Vollkommenheit unverständlich. Es wird also das Vielfältige von der letzten →Einheit her erklärt, die wir Gott nennen. Im einzelnen gehen die Interpretationen sehr auseinander. Der vierte Weg zeigt zumindest, daß die Seinsauffassung von Thomas durch ein neuplatonisch-augustinisches Denken beeinflußt ist. Im fünften Weg versucht Thomas von der Teleologie der Weltordnung aus auf Gottes Dasein zu schließen. Er stellt fest, daß bei den Naturkörpern innerhalb der Weltordnung ein Ziel nicht zufällig erreicht wird. Er schließt daraus auf eine Absicht, die dem Immateriellen nicht zugesprochen werden kann. Es muß also ein geistig-erkennendes Wesen geben, von dem die materiellen Dinge auf ihr Ziel hingeordnet sind. Da dieses Wesen die Dinge der Welt auf ein Ziel hinordnet, muß es selbst mehr sein als ein innerweltliches Seiendes; wir nennen dieses Wesen »Gott«. Der Sinn der Gottesbeweise bei Thomas ist weder eine Verrationalisierung der Gotteserkenntnis, noch weniger eine Einschränkung des Wesens Gottes auf aristotelisches Denken, vielmehr wird durch eine über Aristoteles hinausgehende Seinsmetaphysik der Weg der Vernunft zum reinen Sein hin aufgewiesen. Die Spannung von Glaube und Vernunftdenken wird nicht bestritten. Wohl aber soll deutlich werden, daß es keinen absoluten Widerspruch des Wissens gegenüber dem Gottesglauben gibt.

Bonaventura vertritt die Lehre vom Angeborensein einer Gottesidee (De Myst. Trin. I, I, 6–8). Hierin sieht er die eigentliche Begründung unserer Gewißheit von der Existenz Gottes, die freilich durch Argumente noch weiter expliziert und logisch erhellt werden kann (doch ist auch für Bonaventura nicht Gott, sondern das Sein das Ersterkannte). Durch die Seinsidee, die notwendig und unübergreifbar ist, wird der Mensch auf ein absolutes existierendes Sein verwiesen (ebd. I, I, 11–20). Die Argumente für Gottes Existenz können vom menschlichen Bewußtsein wie auch von den endlichen Dingen ausgehen. Das *argumentum Anselmianum* wird bejaht, jedoch wird es in einem inneren Zusammenhang mit dem augustinischen *veritas*-Beweis gesehen (→Franziskanertheologie; →Licht). – Duns Scotus fragt, ob es unter den Seienden ein Unendliches gibt, das aktuell existiert (Op. Oxon. I, d. 2, p. 1, q. 1–2). Er beweist zunächst die Existenz eines ersten Wesens in der Ordnung der Wirkursächlichkeit. Die erste Wirkursache ist zugleich die erste Zielursache und auch die höchste Natur. Daraus, daß es auch etwas gibt, das kontingent verursacht wird, folgt die Erkenntnis einer erstwirkenden Natur, die einen Willen und damit einen Verstand haben muß, d. h. selbst Verstand und Wille ist. Erst von daher erschließt Duns Scotus die Unendlichkeit Gottes (ebd. I, d. 2, p. 1, q. 2). Diese Unendlichkeit ist für Duns Scotus nicht die Allmacht Gottes im theologischen Sinn; letztere läßt sich nicht beweisen.

Auch Wilhelm von Ockham läßt den Beweis einer Erstursache gelten. Jedoch vertritt er die Auffassung, daß sich die Einzigkeit Gottes wie

die Unendlichkeit Gottes nicht beweisen lassen (In Sent. I, d. 2, q. 10). In dieser Hinsicht sind ihm die Argumente des Duns Scotus nur Wahrscheinlichkeitsargumente. Die Allmacht Gottes, die das Zentralanliegen seines theologischen Denkens ist, läßt sich philosophisch nicht erschließen.

Nikolaus von Kues betont besonders die Unbegreiflichkeit Gottes. Er hebt Gott als aktuelle Unendlichkeit von jener Unendlichkeit ab, die sich der Vernunft zeigt, wenn sie versucht, das Diskontinuierliche aufzuzählen oder das Kontinuum zu teilen. Die *aenigmatica scientia* will darauf hinweisen, daß sich die Gotteserkenntnis von jeder anderen Erkenntnis abhebt. In diesem Sinn bezeichnet Nikolaus von Kues Gott als das Maximum und zugleich als das Minimum, d. h. als denjenigen, der über jegliche Bestimmung des Größten und Kleinsten, wie wir sie zählend und denkend durchführen, erhaben ist (De Docta Ign. I, 4). Gott ist als Unendlichkeit letzte Einheit und Wirklichkeitsfülle. Er ist *coincidentia oppositorum* und *complicatio* alles Seienden überhaupt. Wir finden Gott durch ein Wegdeuten *(per remotionem)* der Partizipation der endlichen Seienden (De Docta Ign. I, 17); auf diese Weise aber stoßen wir gleichsam in ein Nichts hinein, wenn wir von Gott als dem Größten sprechen. Unser Wissen von Gott ist so eine *docta ignorantia*. Um die Transzendenz Gottes auszudrücken, spricht Nikolaus von Kues vom *possest*, vom *idem*, vom *non aliud*.

Nach Luther ist die *ratio* unfähig zur Gotteserkenntnis, diese Unfähigkeit hat ihren Grund im Sündenfall des Menschen (→Erbschuld; →Reformation). Das neue Erkennen, das mit der Neuwerdung des Menschen verbunden ist, ist mit dem Glauben gegeben; dadurch wird Gott in seiner Offenbarung erkannt. Diese Erkenntnis vermag zu Aussagen zu kommen, weil ihr Gott begegnet ist. Auch für Calvin ist der Mensch Gott ferne; er gelangt nur dadurch zur Gotteserkenntnis, daß Gott sich in seinem Wort geoffenbart hat (→Wort III).

Bei Descartes sind drei verschiedene Beweise für das Dasein Gottes zu unterscheiden. Wenn wir etwas Unvollkommenes denken, so müssen wir das Vollkommene voraussetzen (Medit. III, 49). Eine zweite Argumentation betont, daß die Idee eines vollkommenen Wesens nicht von uns stammen kann, sondern auf das vollkommene Wesen selbst als adäquate Ursache verweist (Medit. III, 40–48; Disc. IV). In einem dritten Argument übernimmt Descartes das *argumentum Anselmianum*, und zwar so, daß das Dasein Gottes zur Idee Gottes notwendig so gehört wie zum Wesen eines Dreiecks die Größe seiner Winkel als zweier rechter (Medit. V, 79 ff; Disc. IV).

Pascal erkennt die Grenzen der cartesianischen Vernunftargumentation und stellt ihr die Logik des →Herzens gegenüber. Die Vernunft allein führt nicht zum lebendigen Gott, sondern nur zum »Gott der Philosophen«. Pascal verlangt nicht einen Glauben ohne Vernunftgründe, jedoch weist er darauf hin, daß die metaphysischen Gottesbeweise so kompliziert seien, daß sie nur wenig Eindruck machen. Der Weg zu Gott führt über Jesus Christus; es gibt geschichtliche

Argumente für die Wahrheit des Christentums. Die Anerkennung Gottes wird mit einer Wette verglichen, in der der Mensch nichts zu verlieren, aber alles zu gewinnen hat.
Malebranche hat die cartesianische Ideenlehre in der Weise weitergedacht, daß die Ideen das unmittelbar Erkannte sind. Diese Ideen schauen wir in Gott. Durch diese Schau, die nicht die unmittelbare Gottesschau der Seligen ist, wird uns Gottes Gegenwart gewährleistet. Durch diese Schau erkennen wir Gott jedoch nur, insofern er in der Welt abbildbar ist. Das Wesen Gottes bleibt uns verborgen. – Leibniz übernimmt die traditionellen Gottesbeweise und ergänzt das ontologische Argument durch den Hinweis: Wenn der Begriff eines vollkommensten Wesens logisch möglich ist, dann muß auch eben dieses Wesen, d.h. Gott, wirklich existieren (Monad. § 44ff). – Auch für Locke gibt es ein sicheres Wissen von der Existenz Gottes (Essay Conc. Hum. Underst. IV, 10). Doch wird bei Locke der Akzent so sehr auf die Vorstellung des Subjekts gelegt, daß sich von daher die Gefahr abzeichnet, alles Seiende und auch Gottes Sein selbst als eine Weise der Vorstellung anzusehen. Locke selbst ist dieser Gefahr nicht erlegen. Doch ist bei ihm die Vernunft derart auf den Inhalt der Vorstellungen bezogen, daß sowohl der Inhalt des Glaubens wie auch die spekulative Vernunftaussage in der Gefahr stehen, nur noch Explikationen von Vorstellungen zu werden. Hume hat diese Folgerung gezogen und mit seiner Kritik der traditionellen Metaphysik auf Kant eingewirkt.
Kant bestreitet eine wissenschaftliche Erkennbarkeit Gottes; er übt Kritik an den Gottesbeweisen und versucht, diese vom ontologischen Gottesbeweis her zu erklären. Sein Einwand geht dahin, daß Sein kein reales Prädikat ist und so das notwendige Wesen nicht als absolut real und vollkommen bezeichnet werden könne (Kritik der reinen Vernunft B 620–630). Da im Sinne von Kant ein Kausaldenken nicht über die Erscheinungen hinausführt, so kann Gott nur noch als Idee gedacht werden. Gott, →Freiheit und →Unsterblichkeit sind die drei Postulate, die durch die praktische Vernunft verbürgt sind. Von der praktischen Vernunft her ist die Annahme einer höchsten Vernunft gefordert, die nach moralischen Gesetzen gebietet und zugleich Ursache der Natur ist (Kritik der praktischen Vernunft 124ff). So ist für Kant jeder Gottesglaube und jede →Religion durch ein Sollen begründet. Diese Begründung selbst ist aber kein Beweis im Sinne der theoretischen Vernunft. Nachdem durch die Reformatoren eine natürliche Gotteserkenntnis in Frage gestellt wurde, hat die Philosophie Kants in dieser Hinsicht die protestantische Theologie stark beeinflußt.
Durch Fichte wird die transzendentale Apperzeption Kants absolut gefaßt. Damit ist der deutsche Idealismus eingeleitet, der einerseits zum absoluten Geist Hegels, andererseits zu der Identitätsphilosophie Schellings führt, jedoch im späten Schelling – über Hegel hinausgehend – zu neuen Ansatzpunkten gelangt. Die Frage der Erkennbar-

keit Gottes tritt hier deshalb zurück, weil diese Frage nur das erkennende Subjekt betrifft. Der deutsche Idealismus dagegen hat jedoch diese Problematik in dem Versuch, eine Selbstdarstellung des Absoluten zu geben, von vornherein übergriffen. Gegen diesen Übergriff wendet sich Kierkegaard und betont die Bedeutung und das Paradox des Glaubens, der nicht auf die Vernunft reduziert werden kann. Eine Erkenntnis Gottes durch die natürliche Vernunft ist nicht möglich; das Handeln des lebendigen Gottes erscheint uns immer als ein Paradox, das wir nur im Glauben erfassen können.
Gioberti vertritt in seinem Ontologismus eine unmittelbare Erkenntnis Gottes, des Schöpfers aller Dinge, die zugleich Prinzip jeder anderen Erkenntnis sei. Eine Schau Gottes unter der Idee des allgemeinen Seins wurde von Rosmini vertreten. In dem Versuch, ein einseitiges rationalistisches Denken abzuwehren, kamen Bautain (1796–1867) und Bonnetty (1798–1879) zu der Auffassung, daß alle religiöse Erkenntnis und damit auch die Gotteserkenntnis der übernatürlichen Offenbarung zu verdanken sei. Später erkannten sie an, daß das schlußfolgernde Denken mit Sicherheit das Dasein Gottes und seine unendliche Vollkommenheit beweisen könne (D 1622, 1650). Das Vaticanum I hat definiert, daß der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, vermittels der geschaffenen Dinge durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft mit Sicherheit erkannt werden kann (D 1806). Im Vaticanum wird die Möglichkeit, jedoch nicht die Tatsächlichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis gelehrt. Der Sinn der Definition ist vielmehr darin zu sehen, daß der Mensch, wie sehr er auch durch Erbschuld und →Sünde betroffen sein mag, dennoch in seiner Natur noch die Fähigkeit behält, Gott durch seine Vernunft zu erkennen. – Ein atheistisches Denken (→Atheismus) finden wir in der Aufklärungszeit bei Voltaire, Holbach und Lamettrie, im 19. Jh in dem materialistischen Monismus von Vogt, Moleschott, Büchner. Atheistisch sind die Philosophien von L. Feuerbach und K. Marx, der dialektische Materialismus, der Existentialismus Sartres. Die natürliche Erkennbarkeit Gottes wird in der neueren Philosophie zumeist bestritten, da auch ein verbindliches metaphysisches Wissen bestritten wird. Die Ontologie, die von Denkern wie N. Hartmann gefordert wird, will gerade keine Metaphysik sein. Die Seinsphilosophie Heideggers lehnt es ab, das Sein letztlich als göttliches Sein zu verstehen. Was die Transzendenz, von der Jaspers spricht, in ihrem eigentlichen Sein bedeutet, ist philosophisch gerade nicht mehr erschließbar. Andererseits ist für den Idealismus, der irgendwie Hegel folgt, die Unendlichkeit bzw. der unendliche Geist Voraussetzung jeglichen Philosophierens. Diese Unendlichkeit kann aber gerade nicht durch ein Verstandesdenken erschlossen werden, sondern ist die umgreifende Vernunft selbst.

II. Systematischer Hinweis

Die Gotteserkenntnis des Christen ist vor allem das Ja des Glaubens zum Gott der Offenbarung (vgl. Hebr 11,6). Der Gott der Offenbarung ist der eine Gott in drei Personen (→Trinität). Die Unbegreiflichkeit Gottes, von der die Schrift spricht (Mt 11,27; Jo 1,18; 1 Tim 6,16), stellt uns vor das Mysterium Gottes. Die Erkenntnis des Mysteriums Gottes auf Grund der Offenbarung ist mehr als die Erkenntnis der Unzugänglichkeit des höchsten Wesens durch die menschliche Vernunft. Denn dieses Mysterium erschließt sich in der Offenbarung als Leben des dreifaltigen Gottes und weist so zugleich auf die Unbegreiflichkeit Gottes zurück. Zu beachten ist, daß die Methode der Offenbarungstheologie nicht einfach von philosophischen Grundlagen ausgeht, um dann zur Offenbarung aufzusteigen (→Theologie), sondern daß die Offenbarung den Glauben an den dreifaltigen Gott verlangt. Wahre christliche Gotteserkenntnis ist das Credo an Gott, den allmächtigen Vater, den Sohn und den Hl. Geist. Darin ist die natürliche Erkenntnis Gottes, des Urhebers der Natur, eingeschlossen. Bei aller Bedeutung einer natürlichen Erkennbarkeit Gottes ist immer zu betonen: Gott ist größer als das, was wir von ihm aussagen (→Analogie). Dadurch wird unsere Gotteserkenntnis in ihren Grenzen aufgezeigt. So wird die Größe Gottes wie auch die Endlichkeit menschlicher Vernunft herausgestellt. Und darin zeigt sich die Wahrheit und die Wahrhaftigkeit menschlicher Erkenntnis, die auf die Wahrheit Gottes bezogen ist.

Auch philosophisch müssen wir sagen, daß es Gotteserkenntnis nur geben kann, weil Gott die Wahrheit ist. Diesen Zusammenhang von Sein und Vernunft in Gott selbst können wir als denkende Menschen jedoch nur vom endlichen Seienden her erschließen. Das natürliche Denken führt zum reinen subsistenten Sein, zum absoluten subsistierenden Denken, zum letzten Grund aller Gründe, zum höchsten Sinn und Ziel, zur höchsten Wahrheit. Das Wesen des lebendigen Gottes der Offenbarung ist damit noch nicht erschlossen, wohl aber vermag die natürliche Erkenntnis auf Sein und Wesen Gottes zu verweisen.

Auch die Gotteserkenntnis im Sinne der Offenbarung ist niemals ein völliges Begreifen Gottes. Nicht nur, daß Gott in seinen Mysterien unbegreifbar bleibt; auch für die theologische Erkenntnis und das theologische Sprechen gilt, daß unsere Aussagen immer nur ein Sprechen zu Gott hin sein können.

»Über« Gott können wir im eigentlichen Sinn nicht sprechen, weil es keinen Horizont gibt, der Gott überragen könnte. Das Sprechen »über« Gott kann darum immer nur ein Sprechen zu Gott hin sein. Die Gotteserkenntnis kann niemals Gott so zur Darstellung bringen, wie er selbst ist. Wir erkennen Gott durch Begriffe, die wir in der Begegnung mit dem uns begegnenden Seienden ausgebildet haben. In diesem Sinne ist die Gotteserkenntnis immer eine analoge, und jede Gotteserkenntnis muß analog sein. Auch die Erkenntnis Gottes

im Glauben ist analog, kann doch der Glaube die Begrifflichkeit nicht einfach entbehren. Gerade so hebt sich der Glaube von der Schau Gottes ab. Wenn wir von einer analogen Gotteserkenntnis sprechen, so schreiben wir uns weder die Kraft zu, den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf zu beseitigen, noch wird durch eine »Analogie« Gottes Sein irgendwie übergriffen. Vielmehr bringt die analoge Gotteserkenntnis gerade den Unterschied des Geschöpfes von Gott und das Anderssein Gottes zum Ausdruck. So ist die analoge Aussage gerade Aussage der Geschöpflichkeit des Menschen. Weil die Schöpfung auf Gott zurückweist, darum können und müssen auch Bilder und Begriffe auf Gott zurückweisen, wobei jeweils der Unterschied zwischen dem endlichen Korrelat des Bildes oder Begriffes und Gott notwendig bestehen bleibt und mitgedacht werden muß: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (Lateranense IV; D 432). Die Lehre von der Analogie macht ernst mit dem Wort, daß wir jetzt durch einen Spiegel sehen, dann aber von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13, 12).
Jegliche Gotteserkenntnis ist als analoge notwendig mittelbar. Sie ist aber als menschliches Geschehen zugleich geschichtlich, da der Mensch, der Gott erkennt, niemals losgelöst von einer Überlieferung (→Tradition) lebt, sondern als denkender Mensch geschichtlich ist (→Geschichtlichkeit; →Heilsgeschichte).
Ob es de facto eine rein »theoretische« Gotteserkenntnis gibt, dürfte fraglich sein, stellt doch jede Erkenntnis Gottes den Menschen in die →Entscheidung für oder gegen Gott. So vermag auch eine »theoretische« Gotteserkenntnis in die Anerkennung, ja in die Anbetung und das lebendige Tun einzumünden, wodurch sie sich selbst als rein theoretische Haltung überwunden hat. Freilich wissen wir nicht, ob je ein Mensch nur mit seinen natürlichen Kräften Gott erkannt hat. Gottes Wirken durch die →Gnade hebt jedoch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen nicht auf. Aber auch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen sind dem Menschen von Gott gegeben, so daß auch das »natürliche« Erkennen in seinem letzten Ursprung auf Gott zurückverweist. Die natürliche Gotteserkenntnis ist nicht die Erkenntnis eines autonomen Subjekts, das aus sich heraus Gott begreifen will, sondern die Realisierung der dem Menschen von Gott gegebenen Fähigkeiten. Wohl ist die Durchführung einer Metaphysik, die zum unendlichen Sein hinführt, durchaus möglich. Jedoch stellt eine – zum großen Teil – metaphysisch bestimmte theologische Gotteslehre, unabhängig von der Lehre vom dreifaltigen Gott, eine fragwürdige Abstraktion dar.
Die Unterscheidung einer natürlichen Gotteserkenntnis von einem Gotterkennen durch den Glauben stellt keine Aufspaltung des Gottesgedankens dar. Vielmehr verweist eine solche Differenzierung selbst auf die Größe und Freiheit Gottes zurück, verdanken wir doch die Gnade des Glaubens der Freiheit und Liebe Gottes. Natürliche wie über-natürliche Erkenntnis sind – theologisch gesehen – letztlich in

dem einen Gott begründet, der sich uns in Jesus Christus als der Dreifaltige geoffenbart hat. So ist der Vollzug einer natürlichen Gotteserkenntnis durchaus nicht aus dem christlichen Bereich ausgeklammert oder von Christus losgelöst, da es keine in sich stehende natürliche Ordnung gibt. Vielmehr ist auch jegliche natürliche Ordnung immer und jeweils durch Christus auf den Vater bezogen.

H. LENNERZ, Natürliche Gotteserkenntnis. Die Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg 1926; W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee. 12 Bände. Münster 1926–1955; J. HUBY, De la connaissance de foi dans S. Jean, in: RSR 12 (1931), 385–421; R. GARRIGOU-LAGRANGE, Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Paderborn-Wien-Zürich 1937; E. PRUCKER, Γνῶσις ϑεοῦ. Würzburg 1937; C. NINK, Philosophische Gotteslehre. München 1948; J. DUPONT, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul. Louvain-Paris 1949; H. DE LUBAC, Über die Wege Gottes. Freiburg 1949; G. J. BOTTERWECK, »Gott erkennen« im Sprachgebrauch des Alten Testamentes. Bonn 1951; H. M. FÉRET, Connaissance biblique de Dieu. Paris 1955; E. PRZYWARA, Analogia entis, in: LThK I (²1957), 468–473; E. PRZYWARA, Analogia fidei, in: LThK I (²1957), 473–476; K. RAHNER, Agnostizismus, in: LThK I (²1957), 200–203; K. GOLDAMMER – E. WÜRTHWEIN – E. L. DIETRICH – E. FASCHER – W. PANNENBERG – E. SCHLINK – J. KLEIN, Gott, in: RGG II (³1958), 1701–1745; G. J. BOTTERWECK – H. ZIMMERMANN, Erkennen, in: BW (1959), 165–174; J. MÖLLER, Erkennbarkeit Gottes, in: LThK III (²1959), 993–996; R. SCHNACKENBURG, Erkennen, in: LThK III (²1959), 996–1000; A. DARLAPP, Geschichtlichkeit, in: LThK IV (²1960), 780 bis 783; J. HAEKEL – J. MÖLLER – A. DEISSLER – F. J. SCHIERSE – K. RAHNER, Gott, in: LThK IV (²1960), 1070–1087; A. LANG, Gottesbeweise, in: LThK IV (²1960), 1093–1098; K. RAHNER, Gotteslehre, in: LThK IV (²1960), 1119–1124.

J. Möller

J. MEURERS, Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft. München 1962; W. BRUGGER, Gotteserkenntnis und Gottesglaube, in: Interpretation der Welt. Würzburg 1965, 190–204; J. MADER, Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Augustinus. Wien 1965; E. SCHILLEBEECKX, Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin, in: Offenbarung und Theologie. Mainz 1965, 225–260; J. SEILER, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Stuttgart 1965; W. STROLZ, Menschsein als Gottesfrage. Pfullingen 1965; H. ENGELLAND, Die Wirklichkeit Gottes und die Gewißheit des Glaubens. Göttingen 1966; F. W. STEENBERGHEN, Ein verborgener Gott. Wie wissen wir, daß Gott existiert? Paderborn 1966; J. SCHMUCKER, Die primären Quellen des Gottesglaubens. Freiburg 1967; Q. HUONDER, Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal. Stuttgart 1968.

HÄRESIE

Im formellen Sinn ist Häresie die bewußte und frei gewollte Leugnung von Glaubenswahrheiten der →Kirche durch Getaufte, so daß ein Häretiker nach der kirchenrechtlichen Erklärung (can. 1325,2) jener »Getaufte ist, der den Namen eines Christen beibehalten will, aber eine kraft göttlichen und katholischen →Glaubens anzunehmende Wahrheit hartnäckig leugnet oder anzweifelt« (J. Brosch ergänzt: »böswillig und hartnäckig«). – *Im materiellen Sinn* ist Häresie ein objektiver Glaubensirrtum ohne bewußten und gewollten Widerspruch gegen →Offenbarung und →Dogma. – Häretiker kann also nur ein Getaufter sein, weder ein Taufbewerber noch Jude, Mohammedaner oder Heide, die nicht zum sichtbaren *corpus christianum* gehören, wenn sie auch vom allgemeinen Heilswillen Gottes nicht

ausgeschlossen sind. Das Wort αἵρεσις erklärt Hieronymus (zum Galaterbrief) richtig als »Auswahl« gegenüber der Wahrheit, während der Schismatiker einen »Riß«, einen »Spalt« gegenüber der Kirchenordnung (dem →Amt) verursacht (zum Titusbrief).

1. *In biblischer Sicht*. In der Thematik der Evangelien wird Häresie nicht mit dem Wort erwähnt, doch ist sie der Sache nach von Jesus vorausgesagt (Mt 13,24ff; 24,5.11). Das Christentum galt den Juden zunächst als eine der Sondergruppen (Apg 24,5.14) neben Pharisäern, Sadduzäern (und Essenern), als eigener »Weg« (Apg 5,17; 15,5; 18,25f). →Paulus hatte sich innerhalb christlicher Gemeinden mit Parteiungen auseinanderzusetzen (Phil 1,15–17.27f). Im Galaterbrief (5,19–21) findet sich αἵρεσις als Höhepunkt von unsozialen Verhaltensweisen, die dem christlichen Geiste widersprechen: »Feindschaft, ... Rechthabereien, Zwistigkeiten, Spaltungen«; »die solches tun, werden das →Reich Gottes nicht erben«. In diesem Zusammenhang hat Häresie den Sinn von Sondergruppierungen in der Gemeinde. Ähnlich und mit gleichem Ernst spricht Paulus von Häresie im Sinne von unsozialen Gruppenbildungen bei der Agape (1 Kor 11,19), nachdem er sie kurz zuvor »Schismen« genannt hatte. Es handelt sich also hier nicht um Häresie als Widerspruch gegen den Glauben, sondern um eine hebräische Verdoppelung des Ausdrucks im Sinne von »Rissen« oder »Spaltungen«, welche die innere →Einheit und den →Frieden einer Gemeinde bedrohen (so auch 1 Kor 1,10–12; dann Did 4,3; Barn 19,12; Herm[s] 8,7,2; 8,9,4). – Im Vollsinn begegnet der Begriff Häresie Röm 16,17: »Habt acht auf jene, die im Widerspruch zu der *Lehre*, die ihr empfangen, Parteiungen und Ärgernisse verursachen: haltet euch fern von ihnen.« Ähnlich warnt der Galaterbrief thematisch vor Häresie (ohne das Wort dafür zu verwenden), vor der »Verdrehung der Heilsbotschaft von Christus« (1,7) durch »Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes« (2,16). Dem entspricht auch Tit 3,10: »Hängt jemand falschen Lehren an, stoße ihn aus, nachdem du ihn ein- bis zweimal zurechtgewiesen« – dies gemäß Mt 18,17 gegenüber dem, der trotz brüderlicher Mahnung sich »störrisch« erwies (2 Tim 3,25f; vgl. auch Kol 2,8). Ähnlich lauten, in Erinnerung an die Endreden Jesu (Mt 24,24), die Warnungen vor »falschen Propheten«, »falschen Lehrern« inmitten der christlichen Gemeinden (2 Petr 2,1ff). Auch Johannes brandmarkt in den Gemeindebriefen der Offenbarung (Apk 2,6.14f.20ff) scharf das Treiben der häretischen Freigeister, die zugleich unsittliche Tendenzen zeigen.

2. *Nachapostolische Entwicklung*. Ignatius von Antiochien lobt die Epheser (IgnEph 6,2), daß sie sich freihalten von Häresie, dem »fremden Kraut« (IgnTrall 6,1). Polykarp von Smyrna wird von Irenäus nachgerühmt, daß er »jede Häresie bekämpfte«; gemeint sind auch hier die doketisch-gnostischen Verleugnungen der Menschennatur Christi mit Berufung der mystischen Philosophie auf Geheimüberlieferungen (→Gnosis). Gegen diese wandte sich auch mit scharfer Charakterisierung Justin (1. Apol. 26,33; Dial. 80,6). Irenäus schrieb

sein Werk gegen die Häretiker der Zeit, die »von der Wahrheit abgefallen sind« und »gegen die Kirche Gottes hetzen« (Adv. Haer. IV, 26,2). Hier ist der Vollbegriff Häresie gemeint; weil die bewußte Trennung von der Kirche als »Säule und Grundfeste der Wahrheit« (1 Tim 3,15) sündhaft ist, wird der Häretiker mit den Strafen Gottes bedroht (vgl. auch ebd. IV, 33,7). Zur theologischen Abwehr der gnostischen Häresie beriefen sich die Väter des 2.–3. Jh mit Recht auf die »apostolische Überlieferung« mit dem Rückgrat der »apostolischen Nachfolge«, wobei sie die besondere Rolle der von →Aposteln selbst gegründeten Gemeinden hervorhoben und der römischen Gemeinde die führende Stellung im Ganzen, die *potentior principalitas*, zuerkannten (Irenäus, Adv. Haer. III,3,1). Gegenüber dem aufsteigenden Arianismus mit seiner Abwertung des Christusmysteriums (→Jesus Christus) kämpften Theologen und Konzilien z.T. mit den gleichen Waffen der griechischen Philosophie, weil der Schriftsinn umstritten und im Geist der →Tradition zu erklären war. – Dogmatisch bedeutsam war schon im 3. Jh der sog. Ketzertaufstreit über die Frage der Gültigkeit der von Häretikern gespendeten →Taufe. Dabei stand Cyprians Verneinung gegen Papst Stephans I. Bejahung der Gültigkeit. Doch obsiegte praktisch die Anerkennung der Gültigkeit erst durch Augustins Einfluß.

3. Etwas völlig Neues in Behandlung der Häresie trat durch Kaiser *Konstantin* ein, indem die Staatsgewalt aus politischen Gründen (im Interesse der Reichseinheit) als Schützer der Rechtgläubigkeit mit Gewaltmaßnahmen gegen Ketzer hervortrat. Augustinus empfand zuerst ein Widerstreben gegen die *horribilis disciplina*, soweit es sich um Widerstand im Glauben, nicht zugleich um politischen Aufruhr handelte (Retract. 2,31). Er folgte damit seinem Lehrmeister Cyprian und den Früheren, ließ sich aber schließlich durch Lk 14,23 überreden: »Nötige sie einzutreten!« Doch hat er nie die Todesstrafe für Häretiker gutgeheißen. Die Auslegung der Lukas-Stelle beruht auf einem Mißverständnis: Es handelt sich im Gleichnis um die Einladung zu einem Gastmahl, der die Geladenen nicht folgen, so daß zum Ersatz allerlei Volk von der Straße gerufen wird. Das Gleichnis ist eine Kritik der religiösen Führer →Israels, »denen der Ausschluß vom Gottesreich angekündigt wird, während die Armen, die ›Sünder‹ und schließlich die Heiden darin eingehen« (J. Schmid). Für Gewalt ist hier kein Raum. Im ganzen NT »ist nur von *der* Gewalt die Rede, welche die Feinde des Gottesreiches gebrauchen – die Jünger Jesu *leiden* Gewalt«. Der Glaube ist als freie Hingabe an den Ruf Gottes beschrieben, als »Geheimnis zwischen Gott und Mensch in der Tiefe des Herzens« (O. Karrer). Eine biblische Grundlage für die spätere Inquisition läge im Gleichnis nur vor, wenn die Geladenen und Eingetretenen »gezwungen« würden, im Festsaal zu bleiben – aber davon ist keine Rede. So kann die von Augustinus anerkannte und im Mittelalter in schreckhaftem Ausmaß angewandte Inquisition nur als eine Verirrung gelten, trotz der noch gegen eine Lutherthese wieder-

holten Verteidigung durch Leo X. (D 773). Kaiser Friedrich II. führte gewiß nicht aus Frömmigkeit seine systematische Zwangsgesetzgebung mit Verbrennung der aufgespürten Ketzer ein. Über Böswilligkeit und Hartnäckigkeit der Denunzierten gibt es zu wenig biographische Anhaltspunkte. Hinsichtlich der Motive lassen sich nur Vermutungen anstellen; keinesfalls kann das Urteil eines Inquisitionsgerichtes mit seinen Folterungen der Verdächtigen – so wenig wie bei den Hexenprozessen – als Beweis für den Tatbestand der Häresie gelten. Die Inquisition blieb, mit Variationen hinsichtlich der Todesstrafe, bis Karl V. 1532 – in Zwangslage – auf Strafbestimmungen gegen Häresie verzichtete. – Im heutigen →Kirchenrecht wäre es wohl der Klarheit halber zu wünschen, daß die Entwicklung vom Mittelalter zu Leo XIII. – von der Aufforderung zur Gewalt gegen Häretiker zu der Erklärung: »Die Kirche pflegt sehr darauf zu achten, daß niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gegen seinen Willen gezwungen werde« (D 1875; vgl. CIC can. 1351) – auch zur Heimholung des biblisch-altchristlichen Prinzips vollendet würde: »Niemand *darf* . . . gezwungen werden.«

4. Die →*Reformation* war zweifellos mehr als Schisma, sie enthielt auch Häresie, mindestens objektiv. Die Frage nach formeller Häresie ist schwer zu beantworten. Nach dem Selbstzeugnis der Reformatoren und nach dem allgemeinen Urteil der Historiker ging es den Urhebern nicht um Spaltung, sondern um Erneuerung der Kirche (→Kirche IV). Bei dem ausbrechenden Streit um Maßstab und Ausmaß der Reform hatte das zeitgeschichtliche Papsttum zu wenig moralische Autorität, um die Klärung der Streitfragen selbst durchzuführen. Die gewohnte Mischung von geistlichen und weltlichen Mitteln zur Unterdrückung der Unruhen trug nicht zur Bereitschaft der Gemüter bei, die getroffenen Maßnahmen als gewissensbindend anzuerkennen. Das Allgemeine →Konzil, dem die Zeitgenossen fast durchweg die Suprematie auch über den →Papst zuschrieben, wurde von der Kurie möglichst hinausgeschoben. Die allseitige Erregung und die Kompliziertheit der Probleme in sich machte es selbst den geistig Hochstehenden äußerst schwer, sich ein verläßliches Urteil über Recht und Unrecht der Positionen zu bilden (J. Lortz). Die streitenden Parteien beiderseits waren nach Möhlers Urteil »von dem redlichen Streben erfüllt, die Wahrheit, das reine ungetrübte Christentum festzuhalten«. Bei der fortschreitenden Verwirrung entschieden schließlich die staatlichen Mächte nach ihren Sympathien und Interessen, wohin man als rechter Christ gehöre, und zogen den Graben zwischen den nun sich bildenden »Konfessionen«. Von nun an wurden die Bevölkerungen nicht nur christlich, sondern auch gegeneinander erzogen. Die nachfolgenden Generationen aber sind Erben. Das Trienter Konzil bezeichnete gewisse flagrante Thesen mit Recht als häretisch, ohne Namen zu nennen und ohne den Sinn der Sätze in ihrem Zusammenhang zu beurteilen. Bei den heutigen Protestanten kann von formeller Häresie höchstens in Ausnahmefällen die Rede sein, man wird die *bona fides*

vorauszusetzen haben. Im *Gesamtlauf* der Kirchengeschichte steht die Geschichte der Häresie nach Art einer Stiefschwester der Dogmengeschichte in stetem Zusammenhang mit der Catholica, und beide sind in ihrer wechselseitigen Spannung erregende und fruchtbare Partizipanten der allgemeinen Geistesgeschichte (samt deren politischen und soziologischen Voraussetzungen). Die Menschheit als ganze und die Christenheit als Ganzes sind nach Gregor von Nyssa und Augustinus der individuellen Entwicklung eines Menschen vergleichbar; diese ganze Entwicklung steht unter der Leitung dessen, der in allem und über allem waltet, der den schuldig Gewordenen ein barmherziger Vater ist durch Jesus Christus, ihr Haupt. So verläuft das Mysterium der Geschichte als →Heilsgeschichte nicht nach Notwendigkeit, sondern nach Gottes Gnadenwillen. Dabei kann man mit K. Rahner »die Häresien fast durchwegs verstehen als falsch radikalisierte und ›abgespaltene‹ (doch nicht kometenartig ins Leere zerstäubende) perspektivische Ansichten der Wahrheit, homologisch (d.h. in gewisser Entsprechung) zu innerkatholischen ›Schulen‹, die in der Kirche und ihrer →Theologie eine dauernde Funktion und ihren gewissermaßen ›systematischen‹ Ort haben« – nicht nur intellektueller, sondern auch geistlicher und kulturtreibender Sauerteig der Menschheit Gottes.

5. In *theologischer Systematisierung* ist Häresie dogmatisch betrachtet: Gegensatz zu der von der Kirche definierten Offenbarungswahrheit; moralisch betrachtet: schwere Sünde gegen den Glauben; kirchenrechtlich betrachtet: ein Vergehen mit rechtlichen Folgen. Die beiden letzten Betrachtungsweisen setzen formelle Häresie voraus, während die dogmatische Betrachtung auch rein materielle (ungewollte) Häresie einbezieht.

a) *Dogmatisch* gesehen, steht Häresie im Gegensatz zur geoffenbarten Wahrheit, sofern nicht bloß abgeleitete theologische Folgerungen, sondern verbindliche, als →Bekenntnis im apostolischen Credo oder zum Schutz der Offenbarung erlassene Dogmen des Lehramtes verlassen sind. An sich kann ein Mensch auch unmittelbar, vom Offenbarungszeugnis erleuchtet, zum Glauben kommen. Aber grundsätzlich abzusehen von der durch Christus der Kirche gegebenen Autorität und sich anderswo die Norm des Glaubens und der Sittlichkeit zu suchen, widerspricht dem geoffenbarten Willen Gottes selbst. Man kann also den Offenbarungsglauben nicht vom katholischen Glauben trennen (D 1792). In der Zeit der Inquisition versuchten ihre Vertreter, den Begriff der Häresie auszudehnen auf Annäherungsstufen zur vollendeten Häresie. Dagegen wandte sich Suarez (De Fide XIX, 2,7).

b) *Moralisch* gesehen, beruht Häresie nach Augustinus auf Stolz (De Doct. Christ. praef. 2; Ep. 208, 2), nach Thomas von Aquin auf Überbewertung des eigenen Urteils (S. th. II, II, 5, 3). Doch ist im konkreten Menschen die moralische Beurteilung nicht so einfach. Oft spielt eine trügerische Anlage mit. Eine Unsicherheit des →Gewissens mit aufge-

schobenem Urteil infolge Unklarheit über die Glaubenslehren ist wohl oft eher mangelhaftem Religionsunterricht als eigensinniger Haltung zuzuschreiben. Im reifenden Lebensalter ist Zweifel am überkommenen Glauben ein fast naturgemäßes Phänomen der geistigen Entwicklung der →Person und (auch wenn Mißgriffe unterlaufen) als Weg zur Selbstverantwortung in Richtung auf den »Geistesmenschen« (1 Kor 2,15) oft untrennbar verbunden mit einem sittlich reinen Verlangen nach Wahrheit. Ein klassisches Beispiel dafür ist Augustinus. Doch mahnen Schrift und Kirche nicht umsonst zur Wachsamkeit und zum →Gebet: Jene sucht geeignete Beratung, dieses wendet sich unmittelbar an Gott: »Wenn es einem an Weisheit fehlt, so bete er darum ... Er bete um Glauben ohne zweiflerische Nebengedanken, denn der Zweifler gleicht der Meereswelle, die den Winden preisgegeben ist« (Jak 1,5f). Praktisch handelt es sich, von Ausnahmen abgesehen, bei den konkreten Menschen der heutigen Christenheit um materielle, nicht formelle, durch böswillige Entscheidung herbeigeführte und deshalb sündige Häresie; und »es ist möglich, daß der Wille durch subjektiv lobenswerte Motive in die Häresie gerät: Häretiker guten Glaubens« (A. Michel). Zur →Sünde gehört nicht nur die →Freiheit der →Entscheidung, sondern auch das Bewußtsein ihres moralisch unreinen Charakters (Alfons von Liguori, Theol. Mor. I, 5,120). Die formelle Häresie setzt eine hinreichend klare Kenntnis der göttlichen Autorität der Kirche voraus. Eine »interessierte« Unkenntnis freilich ist grundsätzlich »überwindbar«; eine mehr oder weniger ernste Schuld wird dann in den Vorstufen liegen, wobei die moralische Haltung der Person nach psychologischen Gesetzen auch die Glaubenshaltung (Erkenntnis und Bereitschaft) beeinflußt. Bei reiner Gewissenshaltung kann es sich nur um materielle, nicht um schuldhafte Häresie handeln (Näheres DThC VI, 2220f).

c) Was *kirchenrechtlich* über Häresie als Delikt und dessen Bestrafung gesagt ist (CIC can. 2314ff), betrifft nur Katholiken. Formelle Häresie zieht ipso facto die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene →Exkommunikation (Kirchenbann) nach sich, sofern sie auch äußerlich hervortritt und deshalb →Ärgernis verursacht. Die nur innere Häresie ist nicht Gegenstand kirchenrechtlicher Strafe, sondern sakramentaler Buße und Seelsorge. Verboten ist Katholiken auch die konfessionelle Mischehe, es sei denn mit Dispens bei Erfüllung der Bedingungen katholischer Trauung und Kindererziehung (CIC can. 1060/1), die *communicatio in sacris*, d.h. die aktive Teilnahme am nichtkatholischen Gottesdienst sakramentalen Charakters; doch ist nach can. 1258/2 die bloße Gegenwart (passive Teilnahme) bei begründetem Anlaß erlaubt. Im einzelnen sind die Bischöfe zur Regelung zuständig. Spezielle Verfügungen betreffen die sog. »Häresiarchen«, konkret die Schriften der Reformatoren (und Sektengründer), ausgenommen wissenschaftliche Forschung. Was häretische Schriften im allgemeinen betrifft, so hatte das Verbot der Verbreitung und Lesung seine geschichtliche Bedeutung. Bei der heutigen literarischen

Massenproduktion jedoch und angesichts der ganzen neuzeitlichen Kulturentwicklung reichen kirchenrechtliche Paragraphen oder Indizierungen einzelner Schriften nicht aus; entscheidend ist jeweils die persönliche Verantwortung.
In den *konfessionell gemischten Gebieten* hat sich heute infolge der Mischung der Bevölkerung, ökumenischer Kontakte und vertiefter psychologischer Kenntnisse gegenüber der früheren Ära der konfessionellen Trennung und Polemik vieles geändert. Das wirkt sich auch in der rückschauenden Beurteilung der historischen Trennung als »Auseinanderwachsen« aus. Die Behauptung B. Shaws freilich, wonach »jeder wahrhaft religiöse Mensch ein Ketzer, daher ein Umstürzler« sei, ist zweifellos überspitzt, sofern sie Propheten und Falschpropheten um ihres religiösen Eifers willen in einen Topf wirft und damit Jesu Unterscheidung ins Unrecht setzen würde. Auch ein so feinfühliger und beredter Anwalt der »großen Ketzer« wie W. Nigg gerät in Zwiespalt mit sich selbst, wenn er einerseits von einem solchen sagt, er sei »der sich nur von Gott abhängig wissende Mensch, der seinem Gewissen gehorchen muß«, andererseits aber schreibt: »Die Ketzer als die großen Kämpfer im Haus der Christenheit kennen gegenüber der kirchlichen Autorität nur offenkundige Auflehnung, worin sich ihre tiefste Verschiedenheit zu den Heiligen zeigt.« Sicher aber reicht ein abstraktes Schema zur Beurteilung des konkreten Menschen nicht aus. Dieser kann nur im Erscheinenden beurteilt werden, nicht in seiner inneren Gottbeziehung. Eine solche Erwägung steht nicht quer, sondern ergänzend zur objektiven Verantwortung der kirchlichen Hirten für die Einheit (Mt 18, 15–17; Apg 20, 28–30). Allerdings sind die Urteilenden dabei leicht versucht, ihre Grenzen zu übersehen. Das Gebot der →Liebe in der Wahrheit bleibt auch gegenüber dem einzelnen mit seinen Voraussetzungen und Motiven und ebenso gegenüber seiner Gefolgschaft. Nicht wenige in der Ketzergeschichte machen durch ihre Glaubenshingabe bis zur letzten Selbstaufopferung für Christus und Gott den Eindruck reinen Wollens, und schuldlos ist schließlich niemand. Augustinus sieht zwar den »Stolz«, die Überbetonung des eigenen Ich, als Wurzel *aller* Sünden und so auch der Häresie; dabei aber findet er »viele, die offensichtlich außerhalb der Kirche stehen und Ketzer heißen, besser als viele und gute Katholiken«. – »Unsere Väter hatten die ausgezeichnete und heilsame Gewohnheit, daß sie das Göttliche und Rechte, das sie unversehrt bei einer häretischen Sekte fanden, nicht verwarfen, sondern billigten, das Befremdliche aber und die Besonderheit des Irrtums und des Entzweienden offen darlegten und korrigierten.« Auch wehrte Augustinus die Meinung ab, es gäbe keine großen Charaktere unter den Ketzern. Thomas billigte ihnen auch zu, daß sie Christus folgen wollten. Was Häretiker von Rechtgläubigen unterscheidet, sei die Meinung und der Wille, den eigenen Weg der Jüngerschaft Christi auch gegen die Autorität der Kirche gehen zu sollen (S. th. II, II, 11, 1). Die Reinheit ihres persönlichen Gewissens bei

solcher Entscheidung kann höchstens mutmaßend beurteilt werden. Das Kirchenamt betrachtet denn auch nur die Häresie als solche, nicht die Person in ihrer inneren Gewissenslage als Gegenstand seiner Zuständigkeit.

6. Eine andere Frage ist die nach der *heilsgeschichtlichen Rolle* der Häresie. Die kirchlichen Lehrer sehen sie nach den Leitgedanken der Schrift im Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes. »Manches, was zum katholischen Glauben gehört, muß erst angefochten werden, damit es sorgsamer erwogen, klarer erfaßt und nachdrücklicher ans Licht gestellt wird« (Augustinus, Serm. 51, 11). Nach Thomas gibt Häresie, wo sie als geschichtliche Bewegung auftritt, »Anlaß zu größerer Erhellung der Wahrheit, auch zur Beleuchtung der Glaubensschwäche unter den Rechtgläubigen«.

In der *heutigen »christlichen« Welt* gibt es ungezählte Ketzer im materiellen Sinn. Weithin ist diese Charakterisierung noch zu optimistisch: im Blick auf die Masse der Gleichgültigen, deren negativen Gegenpol die Häresie, deren positiven Gegenpol die katholische Gläubigkeit darstellt. Es sind die Reihen der »unausgesprochenen« oder »kryptogamen« (K. Rahner) Häresien der rein diesseitigen Lebenseinstellung, mit der man sich gegenüber irgendwelcher religiöser Autorität in Igelstellung begibt, um sich lediglich »vor sich selbst zu verantworten«, und einem Kult frönt, den die Bibel »Mammon« nennt. Der Unterschied zwischen westlichem und östlichem Materialismus liegt wesentlich in der passiven bzw. aggressiven Haltung gegenüber dem Christusglauben und der →Religion überhaupt. Dennoch läßt Gott sich nicht unbezeugt (vgl. Apg 14, 17). Noch wirken die »Mütter der Seele« im »kollektiv Unbewußten« (C. G. Jung), die Strebungen und Gefühle des »Über-sich-hinaus-Seins«, der »enthebenden Teilhabe« im Aufbau der Person (Ph. Lersch), Grundkräfte der Menschennatur, nach christlichem Glauben als metaphysisch-religiöse Anlage und Bestimmung des Menschen zu Gott (Apg 17, 26–28). Die Naturwissenschaft erkennt die Grenzen der Forschung und überwindet im Bereich der politischen Freiheit den früheren Anspruch, den Sinn der Welt und des menschlichen Lebens erklären zu können. »Die Heimkehr des Ketzers« (W. Nigg) nach Gleichgültigkeit oder Feindschaft gegen das kirchliche Christentum steht im Zeichen der Anziehung durch die Christusgestalt.

L. CHOUPIN, Hérésie, in: DAFC II (1911), 442–457; A. MICHEL, Hérésie, in: DThC VI (1920), 2207–57; H. SCHLIER, αἵρεσις, in: ThW I (1933), 180–184; W. NIGG, Das Buch der Ketzer. Zürich 1949; E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, II. Paderborn [8]1953, 380; A. LANG, Der Bedeutungswandel der Begriffe fides und haeresis, in: MThZ 4 (1953), 133–146; J. BROSCH, Das Wesen der Häresie. Bonn 1956; B. NEUNHEUSER, Taufe und Firmung (= HDG IV/2). Freiburg 1956; K. ALGERMISSEN, Konfessionskunde. Celle [7]1957; M. MEINERTZ, Schisma und Häresie im Neuen Testament, in: BZ 1 (1957), 114–118; J. BROSCH, Häresie, in: LThK V ([2]1960), 6–8; K. RAHNER, Häresiengeschichte, in: LThK V ([2]1960), 8–11; Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister (hrsg. von A. BÖHM). Freiburg-Basel-Wien 1961.

O. Karrer

H. ECHTERNACH, Kirchenväter, Ketzer und Konzilien. Göttingen 1962; K. RAHNER, Was ist Häresie?, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 527–576; J. SCHWITAL, Großkirche und Sekte. Hamburg 1962; H. GRUNDMANN, Ketzergeschichte des Mittelalters. Göttingen 1963; P. SIWEK, Eresie e superstizioni d'oggi. Rom 1963; W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen [2]1964; H. HEINEMANN, Häresie, Häretiker, in: SM II (1968), 557–562; K. RAHNER, Häresiengeschichte, in: ebd. 562–572; DERS., Häresien in der Kirche heute?, in: Theologische Akademie V. Frankfurt 1968, 60–87.

HEIL

I. Biblisch II. Systematisch

I. Biblisch

1. *AT*. Die umfassende Wirklichkeit des »Heils« im AT und NT drückt sich in einer reichen Terminologie aus. Sie wird nur z. T. von den dem deutschen Ausdruck entsprechenden Begriffen gedeckt. Die Hauptbegriffe sind, neben anderen, oft synonym verwendeten (→Frieden שָׁלוֹם, →Gerechtigkeit צֶדֶק, Segen בְּרָכָה) Rettung, Heil, →Erlösung (יְשׁוּעָה; יָשַׁע mit der verbalen Grundbedeutung des Hiphil »Raum schaffen«, »weit machen«, die sich spezifizierte zur »Rettung« aus äußerer Bedrängnis oder im religiösen Sinn aus innerer Not). Der dunkle Hintergrund für das Heil Gottes ist die heillose →Welt, die von sich aus dem Verderben, dem Untergang und →Tod entgegentreibt (vgl. das Unheilsgefälle in der »Urgeschichte« der jahwistischen Grundschrift in Gn 1–11,9). Allein durch das Heilswirken Gottes, entscheidend in →Jesus Christus, wird sie dem Untergang entrissen. Wenn auch die Grundbedeutung der Rettung und Hilfe in einer besonderen Situation erhalten bleibt und oft allein gemeint ist, so wird der Begriff doch immer weiträumiger und drückt die vielfältigen Weisen der Gnadenzuwendung aus.

a) Grundlegend auch für den Begriff des Heils ist die *geschichtliche Erfahrung →Israels* mit seinem Gott Jahwe. Er ist nicht aus einer Wesensanalyse oder rationalen Deduktion erwachsen, sondern aus der gläubig erfahrenen Geschichte.

In dem Auszug aus dem »Sklavenhaus« Ägypten und der wunderbaren Rettung am »Schilfmeer« liegt für das ganze Volk die Wurzel seiner Heilserfahrung (Ex 15, 1). Jahwe erwies sich als starker Retter in auswegloser Not. Der Charakter der überlegenen →Macht und Stärke Jahwes prägt auch durchweg die Vorstellung seines Heils. In den →Gebeten vor allem klingt das in den formelhaften Ausdrücken »Horn des Heils« (Ps 18, 3), »Schild deines Heils« (Ps 18, 36), »Fels meines Heils« (Dt 32, 15), »Helm des Heils« (Is 59, 17) nach. Die rettende Macht erfährt Israel in seiner gesamten Geschichte: im Wüstenzug als Rettung vor Feinden und Gefahren, aus Hunger und Durst, in den wechselvollen Ereignissen bei der Landnahme in Palästina, den Kämpfen um die Selbstbehauptung in der Richterzeit.

Im Richterbuch kommt ein neues Element hinzu: Gott bedient sich

einzelner Männer als *Werkzeuge und →Mittler* zur Schaffung seines Heils. Der Typ des charismatischen Führertums Israels umfaßt die »Richter« bis zu Saul einschließlich: Gottes Geist erweckt sie und wirkt in ihren Taten den Sieg. Anders als bei Moses, der überragenden Gestalt des Auszugs, wechseln hier die »Richter« in rascher Folge, um jeweils die bedrängten Stämme zu »retten« (Ri 3,9f; vgl. 9,27f). Die gottunmittelbare, auf den einzelnen Auftrag hin erfolgende Berufung bleibt unangetastet, die Grenze zum erblichen konstitutionellen Königtum wird nicht überschritten (Ri 8,23), auch nicht bei Saul: In freier Wahl wird ihm das Königtum übertragen und wieder entzogen (1 Sam 15,28). Doch ist der Keim für eine mittlerische Heilsgestalt in der Zukunft damit in das israelitische Glaubensbewußtsein eingesenkt. – Relativ schwächer ist dieses Bewußtsein vom mittlerischen Heilshandeln Gottes in der Königszeit seit David sichtbar, doch kommen in ihr zwei neue Momente hinzu, die ihre Fruchtbarkeit erst allmählich erweisen werden: die irdische Repräsentanz des überweltlichen Königtums Jahwes und die königliche, auch fremde Völker umfassende »Reichsgestalt« des göttlichen Heils.
Die dritte Entfaltung des israelitischen Heilsdenkens ist vor allem an den →Propheten Deuteroisaias geknüpft. War die gesamte vorexilische Prophetie vor allem durch die Gerichtsdrohung und -ankündigung (→Gericht) charakterisiert (trotz vieler in die Zukunft weisender Heilsaussagen), so entwickelt dieser eine Heilsverkündigung von *universalem Horizont*. Sie war so erst möglich, nachdem durch die Auslöschung der israelitischen Teilreiche (721 Nordreich durch die Assyrer, 587 Südreich durch die Babylonier) alle menschlichen Sicherungen und Haftpunkte für ein eigenes menschliches Heilswirken zerbrochen waren. Aus der Läuterung des Exils erhebt sich die allein von Gott ausgehende, die schwere Strafe ablösende neue Zusage des Heils in der Prophetie des Ezechiel und vor allem des Deuteroisaias. Ein neuer Auszug aus der Verbannung in die →Freiheit wird zur Neubegründung eines gereinigten, Gott ganz zugewendeten und ergebenen Israel sein. Bei Deuteroisaias weitet sich dieses zweite Auszugsgeschehen zu einem Vorgang von völkerumspannendem, ja kosmischem Ausmaß. – Vor allem der »Knecht Jahwes« wird zum Heil aller Völker werden: »Er spricht: Zu wenig ist es, daß du mein Knecht sein solltest, nur um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Geretteten Israels zurückzubringen; so will ich dich denn zum Lichte der Völker machen, daß mein Heil reiche bis an das Ende der Erde« (Is 49,6; vgl. 51,5; 52,10). Die Erfahrung des Exils prägt auch den ganz neuen Gedanken, daß der »Knecht Jahwes« das Heil Gottes durch gehorsam ertragenes →Leid (→Gehorsam) und stellvertretende →Sühne (→Stellvertretung) herbeiführt (Is 52,13–53,12). – Durch alle drei skizzierten Phasen ist ein Grundgesetz zu erkennen, das das atl. Heilsgeschehen charakterisiert: die Spannung zwischen Erfülltheit und Erwartung. Stets ist das Geschehen tatsächlich eingetretenes, erkennbares Heil von Gott. Doch stets sind auch die Maße dieser Gescheh-

nisse zu eng, um das tatsächlich Verheißene (→Verheißung) oder Erwartete zu fassen. Jede Phase erweist sich als von Gott her mit seiner →Gnade und Führung erfüllt, und jede weist wieder über sich hinaus. Die Ursache dafür liegt in dem Wesen des atl. Bundesgottes, dessen transzendente Mächtigkeit niemals in einem Geschehen aufgehen und sich voll erschöpfen kann (→Heiligkeit I). Der atl. Gottesglaube trägt die eschatologische Dynamik von der Wurzel her in sich. Sie tendiert mit Notwendigkeit auf eine voll adäquate Erfüllung, das vollendete »Königtum Gottes« hin: »Doch meine Rettung wird auf ewig bestehen, und mein Heil wird nicht aufhören« (Is 51,6).

b) So gesehen ist der Grundzug der atl. Heilserfahrung die radikale *Bezogenheit auf Gott*. Das erweist schon die Terminologie: Das Heil im absoluten Sinn ist nur das von Gott bereitete Heil. Alle Erwartung ist allein auf ihn gerichtet, jede Heilsgabe kann nur von ihm gewährt werden. Am lautersten wiederum bei Deuteroisaias: »Ich habe Heil verkündet und es geschaffen« (43,12). Jede fremde Mithilfe, ja selbst von himmlischen Wesen, wird für die Vergangenheit ausdrücklich ausgeschlossen: »Nicht ein Bote oder Engel, er selber rettete sie« (63, 9). Das gleiche gilt für die Gegenwart und Zukunft: »Ich, ich bin der Herr, und außer mir ist kein Helfer« (Is 43,11). Auch die Spannung zwischen Gericht und Heil wird in der Prophetie nicht auf eine innergeschichtliche Dynamik zurückgeführt, sondern auf den leidenschaftlich liebenden Gott allein. Am stärksten kommt diese Tatsache in jenen Texten zum Ausdruck, die von Gottes Heilshandeln nicht nur ohne den Menschen, sondern gegen ihn, trotz seiner Unwürdigkeit und ständigen Untreue, künden. So schon bei Osee: »Ich will ihren Abfall heilen, in freier Gnade will ich sie lieben; denn mein Zorn hat sich von ihnen gewandt« (14,5; vgl. 11,8f). Ezechiel, der in der Geschichte des Volkes nur ständigen Abfall findet, begründet das immer neue Heilswirken mit Gottes eigener Ehre, die vor den Völkern nicht entweiht werden darf (Ez 20 und 36). – Dieses radikale Bewußtsein von Gottes souveränem und alleinigem Heilshandeln kommt zum Ausdruck in der fast durchgehenden Redeweise von »*meinem* Heil«, »*seinem* Heil«. Davon legen die Psalmen das bewegteste und innigste Zeugnis ab (Pss 62,2; 68,20; 98,2f).

c) Vom Menschen aus gesehen zeigt sich ein enger Bezug zwischen *kollektivem* und *persönlichem Heil*. Zunächst ist Gottes Heilshandeln immer auf das Ganze gerichtet, auf das Volk und seine →Ordnung, auf die ganze Welt von der stummen Schöpfung bis zum Menschen. So in der frühen Stammes- und Volksgeschichte, den Einrichtungen der Wüstenzeit, der Stiftung des Königtums und der Heimführung aus dem Exil. Es ist auf Grund der universalen Dynamik des Gottesglaubens Israels nur konsequent, wenn auch die gesamte →Schöpfung in das eschatologische Geschehen eingeschlossen wird. Dem totalen Gottesbild muß die totale Heilsordnung entsprechen, in der der Säugling am Loch der Otter spielen kann und das Lamm beim Löwen zu Gast ist (vgl. Is 11,1–10; 65,17–25).

Innerhalb dieses umfassenden Heils ist auch das Heil des einzelnen verbürgt. Seine Gesundheit und sein Wohlstand, Kinderreichtum und gesegnetes Alter zunächst, dann aber auch vor allem Gnade, Frieden, →Licht, →Gerechtigkeit für den Armen und Schwachen, den Waisen und die Witwe, →Wahrheit und →Leben, seit etwa dem 2. Jh auch »ewiges« Leben nach dem Tode (Dn 12, 2). Alle diese Güter erwartet der Fromme von Gott unter dem Sammelnamen »mein Heil« oder von Gott her: »sein Heil«. Gott ist der »Gott meines Heils« (Hab 3, 18; Ps 18, 47). Er kann es aber nur innerhalb seines Volkes, im Bannkreis der Geschichte und der Heilsordnungen (Heiligtümer und →Gesetz) empfangen, jedem anderen ist es verwehrt. Die strenge Bindung in den Kultverband und an das Gesetz wird gelockert durch die Propheten, in deren →Verkündigung das Schicksal und die Seele des einzelnen gegenüber der Gefahr in kollektiver Erstarrung kräftig betont werden. Die Verantwortlichkeit des einzelnen für seine Taten wird so stark herausgestellt, daß der Weg zu einem außerhalb dieser Gemeinschaftsbindungen erwerbbaren Heil offen wird (Ez 33, 1–20). Stationen auf diesem Wege sind jene Fälle, in denen sich Gott eines Nichtisraeliten für das Heil Israels bedient (Ruth), und für die Mittlerrolle Israels gegenüber den Heiden besonders das Büchlein Jonas.
2. *NT*. Damit sind die Grundzüge genannt, die das Heil Gottes im →Zeugnis des NT verständlich machen.
In Jesus Christus und seinem Werk erreicht das Heilshandeln Gottes seinen Höhepunkt. Das Heil kommt auf dem *Wege der Geschichte* (→Heilsgeschichte) in raumzeitlicher Abmessung und Konkretheit, in und mit der einen Heilsperson Jesus Christus, seinem Wirken in →Wort und Tat, grundlegend aber in seiner Kreuzigung und →Auferstehung, in die Welt. Es geschieht als »Rettung« im Urwort-Sinn: aus dem Verderben und Tod in die Freiheit und das Leben (vgl. Röm 8, 1–3; Gal 2, 15–21). Der geschichtliche Weg Israels wird geradlinig fortgesetzt (»Das Heil kommt von den Juden«, Jo 4, 22). Alle Linien der atl. eschatologischen Offenheit und Dynamik laufen in ihm zusammen als der absoluten und universalen Verkörperung des göttlichen Gnadenwerkes: »In keinem anderen ist Heil« (Apg 4, 12). Es gab keine Gestalt in der jüdischen Geschichte seit dem Exil, an die sich die Erfüllung der universalen Heilsprophetie heften konnte. Nun aber geschieht sie nach dem Zeugnis des NT in Jesus Christus. In ihm wird nicht nur allen Menschen die Rettung zuteil, sondern eine Heilsordnung aufgerichtet, die das gesamte All unter ihm als dem Haupte umfaßt (Kol 1, 13–20; Hebr 1, 1 ff). Die reichste und tiefste Einsicht in das von Anfang an verborgene, nun aber am Ende der Zeiten offenbar gewordene →Geheimnis Gottes, seine Heilsplanung (οἰκονομία) vermittelt der Epheserbrief (vgl. besonders 1, 3–23; →Offenbarung). Trotz dieser absoluten, die Geschichtsepochen (Äonen) trennenden Bedeutung des Heilswerkes Jesu Christi bleibt auch nach seinem Abschluß die atl. Spannung von Erfülltheit und Erwartung bestehen. Das Heil ist zwar prinzipiell erworben und unwiderrufbar anwesend, aber in

der Auswirkung noch nicht voll verwirklicht. So finden sich Aussagen über die Gegenwärtigkeit des Heils (2 Tim 2, 10; Hebr 5, 9) neben der Mahnung, »zum Heil heranzuwachsen« (1 Petr 2, 2), und der Verheißung der vollen Offenbarwerdung in der Zukunft (Hebr 9, 28; 1 Petr 1, 5). Inbegriff aller Heilserwartung und aller Heilsgüter ist das Königtum Gottes (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) in seiner endzeitlichen Vollendung (→Reich Gottes).
Auch die radikale Bezogenheit allen Heils auf Gott ist im NT bezeugt, wenn auch zunehmend in einer Modifizierung, die den Reichtum der Heilsplanung zur Entfaltung bringt. Die grundlegende Überzeugung, daß alles Heil in Gott seinen Ursprung habe, steht hinter dem ganzen Zeugnis des NT. In dem Maße jedoch, in dem die Erkenntnis in das göttliche Wesen Jesu Christi zunimmt, wird das Heilsgeschehen auch ausdrücklich ihm zugeeignet. So wird die Auferstehung als das Werk des Vaters (»Auferweckung«, Apg 2, 24) oder auch des Sohnes (»Auferstehung«, Mk 16, 6) beschrieben. Der im NT verhältnismäßig wenig gebrauchte Titel des Heilandes, Retters (σωτήρ) kann auf Gott (1 Tim 1, 1) oder auch auf Christus (2 Tim 1, 10) angewendet werden, ohne daß ein Unterschied erkennbar wäre. Einige dreigliedrige Formeln bereiten den Weg für die spätere dogmatische Erfassung der Rolle des →Hl. Geistes als dritter göttlicher Person in dem Heilsgeschehen (2 Kor 13, 13; Mt 28, 19).
Ebenso bezeugt das NT die Verflechtung des individuellen Heils in das Gesamtheil. Das Werk Christi wird vor allem von →Paulus in seinen universalen Ausmaßen begriffen und am ausführlichsten im ersten Teil des Römerbriefes dargestellt (Röm 5–8). Christus hat durch Tod und Auferstehung die »kosmischen« Mächte von →Tod, →Sünde, Fleisch, die Herrschaftsbereiche →Satans und ihn selbst entmachtet (vgl. Jo 16, 11). Gleichwohl steht ihre restlose Vernichtung noch aus bis zur Wiederkunft des Herrn (1 Kor 15, 20–28). In der Wurzel ist die ganze Welt schon geheilt, da Gott »durch das Blut seines Kreuzes Frieden stiftete« (Kol 1, 20), »in Christus die Welt mit sich versöhnt hat« (2 Kor 5, 19). Der Raum und Hüter des Heils ist das neue Gottesvolk aus allen Völkern, die Kirche. Es ist »unser gemeinsames Heil« (Jud 3). Der einzelne gewinnt durch den Anschluß an Christus in Glauben und →Taufe Anteil an diesem Heil. Er wird eine »neue Schöpfung« in Christus (Gal 6, 15). In reicher Fülle an Bildern und Gedanken beschreibt das NT den Heilsstand im neuen Gottesvolk, der Kirche: →Glaube, Leben, Gerechtigkeit, Heiligkeit, →Liebe, Gnade, Kindschaft Gottes, Gemeinschaft im Hl. Geist.
Die Christen haben den neuen Menschen angezogen, sind Glieder am mystischen Leibe Christi, werden »durch den Glauben für das Heil bewahrt, das am Ende der Zeit offenbar werden wird« (1 Petr 1, 5) und ihnen die Vollendung des persönlichen Heils bereitet: Gott wird ihre »sterblichen Leiber« auferwecken (Röm 8, 11), »wir werden ihn schauen, wie er ist« (1 Jo 3, 2), und in der Seligkeit des neuen Jerusalem mit ihm herrschen in alle Ewigkeit (Apk 20, 11–22, 5).

P. Wendland, Σωτήρ, in: ZNW 5 (1904), 335–353; W. Wagner, Über σῴζειν und seine Derivate im Neuen Testament, in: ZNW 6 (1905), 205–235; H. Gressmann, Der Messias. Göttingen 1929; B. Colon, La conception du salut d'après les évangiles synoptiques, in: RevSR 10 (1930), 1–39. 189–217. 370–415; 11 (1931), 27–70. 193–223. 382–412; W. Staerk, Soter I, Gütersloh 1933; H. Gross, Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament. Bonn 1953; M. Dibelius – H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe. Tübingen [3]1955, 74–77. 108–110; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. 2 Bände. München 1958, 1960; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959; W. Koester, Heil, in: LThK V ([2]1960), 76–78.

W. Trilling

S. H. Siedl, Heil, in: BThWB I (1962), 603–605; W. Foerster – G. Fohrer, σῴζω u.ä., in: ThW VII (1964), 966–1024; E. Käsemann, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu. Gütersloh 1967, 11–34; J. Vink, »Bei Jahwe allein ist für Israel Heil« (Jr 3, 23), in: Concilium 3 (1967), 802–806; J. Maisch, Heil, in: SM II (1968), 572–576.

II. Systematisch

1. Als Heil kann allgemein jener Zustand bezeichnet werden, in den die Menschwerdung des Sohnes Gottes in →Jesus Christus (→Inkarnation) und der Opfertod des Gottmenschen die Menschheit versetzt hat. Dieser Zustand ist zunächst ein grundsätzliches Im-Heil-Sein der Menschheit als ganzer, das den einzelnen Menschen am Beginn seiner →Existenz als »übernatürliches Existential« (K. Rahner) bestimmt, aber erst durch den →Glauben und die →Taufe in ihm zur Wirklichkeit kommt und im Maß der durchgesetzten Gottesherrschaft erfüllt wird (→Heilsgeschichte). Das Heil ist eine in mehrfachem Sinne komplexe Wirklichkeit.

a) Die mit dem Begriff »Heil« bezeichnete Wirklichkeit bedarf zunächst einer zugleich positiven und negativen Betrachtung. Das deutsche Wort Heil legt seiner Etymologie nach den Ton wohl mehr auf das positive Element der Ganzheit, Unversehrtheit, während der entsprechende griechische Begriff σωτηρία und der lateinische *salus* mehr die negative Seite der Heilung, also der Überwindung eines vorhandenen Unheils, in den Vordergrund stellen. Die Verwirklichung des Heils umfaßt beide Seiten, da die Unversehrtheit in der tatsächlichen Heilsordnung nur vom überwundenen Versehrtsein her gewonnen und dargestellt werden kann.

Im christlichen Verständnis ist das Heil in zweifachem Sinn eine positive Wirklichkeit. Die →Sünde und weithin auch ihre Folgen sind überwunden, und zwar durch die Erhebung der menschlichen Existenz in eine übernatürliche Teilnahme am Leben Gottes (→Gnade). Gerade im christlichen Verständnis des Heilsbegriffes darf der negative Aspekt des überwundenen, geheilten Unheils nicht übersehen werden. Eine Darstellung dessen, was Heil ist, muß also beide Seiten dieser Wirklichkeit im Auge behalten. Wesen und Wirklichkeit des Heils sind zu bestimmen vom Unheil her, dem es entgegengestellt ist, aber auch von der neuen Wirklichkeit her, die an Stelle der versehrten, unheilen Wirklichkeit getreten ist und das Unheil überwunden hat.

Eine Bestätigung für die Wichtigkeit der Unterscheidung dieser beiden Elemente für das wesensgemäße Verständnis dessen, was im Bereich des christlichen Glaubens mit Heil gemeint ist, dürfte die Bedeutung sein, die sie in der Kontroverstheologie hat. Die Theologie der → Reformation legt den Ton entschieden auf das negative Moment des Heilsbegriffes und versteht die Gnade als Verhalten des gnädigen Gottes gegenüber dem sündigen und in der Sünde bleibenden Menschen. Die katholische Theologie kann dieses negative Element natürlich nicht übersehen. Aber sie betont die Überwindung des Unheils durch die Gnade als neues, dem Menschen eingesenktes → Sein, das ihn »der göttlichen Natur teilhaftig« macht (2 Petr 1, 4). Die Heilsgnade wirkt nach katholischem Glauben heilend, indem sie heiligmachend wirkt (→ Bild; → Natur II).

b) Außer dieser Zweiheit des negativen und positiven Elementes ist im Heilsbegriff noch eine andere Zweieinheit zu beachten. Sie hat nicht nur in der Kontroverstheologie eine Bestätigung ihrer Wichtigkeit erhalten, sondern ist auch für das katholische Verständnis und die innerkatholische Diskussion um die göttliche → Prädestination zum Heil wichtig. Das Heil erstreckt sich als komplexe Wirklichkeit über diesen und den kommenden Äon (→ Reich Gottes). Nimmt man es umfassend in beiden wesentlichen Abschnitten, so umfaßt das Heil das Werden und den Zustand der Rechtfertigungsgnade (→ Rechtfertigung) auf Erden und seine jenseitige Vollendung, in der diese anfängliche Heilsverwirklichung endgültiger Besitz der Anschauung Gottes geworden ist (→ Eschatologie). Beides hängt innerlich miteinander zusammen. Das endgültige Heil gibt es nur für den Menschen, der beim Durchgang durch den → Tod in die Auferstehung im Besitz des »Angeldes« (2 Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14), der Rechtfertigungsgnade ist. Dieser gnadenhaft-anfängliche Besitz des Heils in der heiligmachenden Gnade ist Keim und Unterpfand der himmlischen Lebenseinheit mit dem dreifaltigen Gott. In der Frage nach der Prädestination ist die Unterscheidung der beiden Abschnitte des Heils insofern wichtig, als die Antwort auf die Frage, wie weit die Prädestination Gottes den vorhergesehenen guten Werken (Verdiensten) des Menschen vorausgeht oder folgt *(praedestinatio ante vel post praevisa merita)*, verschieden lauten kann, je nachdem man nach der Prädestination zum Heil im beide Abschnitte umfassenden Sinne oder aber zum Heil im präzisen Sinne, d. h. zur himmlischen Glorie, fragt. Im letzteren Fall ist es möglich und nach manchen Theologen richtig zu sagen, die Prädestination zur himmlischen Glorie geschehe im Gefolge der vorausgesehenen Verdienste des Menschen. Dasselbe kann aber nicht von der Prädestination zum Heil im komplex-vollständigen Sinne behauptet werden. Der alle heilsgeschichtlichen Abschnitte des Heilwerdens im konkreten Menschen umfassende Vorgang beginnt mit der aller menschlichen Eigenleistung zuvorkommenden Gnade. Ob dem Menschen *gratia efficax* gegeben wird, die den menschlichen Heilsakt tatsächlich mit sich bringt, oder aber *gratia*

mere sufficiens, mit der der Heilsakt des Menschen nicht verbunden ist, liegt in Gottes Wahl. Darin unterscheiden sich die katholischen Gnadensysteme nicht, wenn sie auch das Wesen der *gratia efficax* und *sufficiens* verschieden erklären.

2. Die Darstellung dessen, was Heil ist, bedarf einer Beschreibung seiner Verwirklichung. Man kann das Wesen des Heils nicht abstrakt unter Absehung von seiner Verwirklichung darstellen, wenn man nicht dieses Wesen selbst in Frage stellen will. Das Heil ist es selbst nur in der Heilung und Heiligung der geschichtlichen Existenz dessen, dem Heil widerfährt. Deshalb hat man das Wesen des Heils nicht so sehr begrifflich zu definieren als in seiner Konkretheit zu beschreiben. Es muß in seiner doppelten Wirklichkeit dargestellt werden, die es als Heilswille und Heilsplan im Inneren Gottes und im Menschen hat, dem das Heil von Gott her widerfährt.

a) Wenn das Heil in dieser Konkretheit dargestellt werden muß, ergibt sich sowohl in der göttlichen wie in der menschlichen Ebene seiner Existenz eine Reihe von Dimensionen, die beschrieben werden müssen, wenn das Heil christlich verstanden werden soll. Insofern das Heil als Plan und Wille in Gott existiert, ordnet das die Hl. Schrift ausdeutende Heilsverständnis der Überlieferung deutlich den Heils*plan* der vom Vater (→Gott IV) im innergöttlichen Logos ausgesprochenen Selbst- und Kreaturerkenntnis Gottes und den Heils*willen* in besonderer Weise dem im→Hl. Geist sich ausdrückenden Liebeswillen Gottes zu.

b) Der Mensch aber muß in allen Dimensionen seiner Existenz als »Gegenstand« dieses göttlichen Heilsplanes und Heilswillens betrachtet werden. Es ist ja das Eigenartige des Heils, daß es den damit beschenkten Menschen in dem – wenigstens im Sinne des »Angeldes« – heil macht, was er in seiner menschlichen Integrität ist (→Mensch). Das geschieht allerdings durch eine Erhebung in eine übermenschliche Teilnahme an Gottes eigenem Sein (→Teilhabe).

Unter den verschiedenen Dimensionen der Existenz des Menschen, die das Heil durchwirkt, muß zunächst die transzendente Bezogenheit von den weltimmanenten Dimensionen unterschieden werden. Schon im innerweltlichen Bereich erfährt der Mensch, daß gerade das, was ihm die Möglichkeit, sich selbst zu besitzen, in einer Weise gibt, die ihn von allem untermenschlichen Sein unterscheidet, ihn zugleich auch zur Begegnung mit dem Du drängt. Seinen geistig-personalen Selbstbesitz aktualisiert der Mensch in der Begegnung, die ihn über sich selbst hinausführt und zur Entfaltung seiner selbst kommen läßt (→Person; →Wort). Diese Begegnung in der horizontalen Ebene des Zwischenmenschlichen ist aber nur Abbild der Begegnung mit jenem Du, das allein aller Hintergrund der Begegnung mit dem Mitmenschen ist. Im Mitmenschen begegnet der Mensch immer nur dem »Bild und Gleichnis« (Gn 1,26) dessen, in dessen Begegnung der einzelne und seine Begegnung mit dem anderen das Heil erfahren muß.

In dieser Dimension der vertikalen Begegnung erstreckt sich ursprüng-

lich und eigentlich das Heil. In ihr hatte sich ja auch das Unheil ereignet und vollzieht sich in jeder Sünde neu. Der christliche Glaube sieht ja Heil und Unheil nicht zunächst in einer sachlichen Realität in →Welt und Menschen begründet, sondern in einem personalen Verhalten des Menschen gegenüber Gott und Gottes gegenüber dem Menschen. Das Unheil ist die Schuld einer Tat, in der sich der Mensch gegen Gott gestellt hat, und der Zorn, mit dem Gott auf diese Auflehnung des Menschen antwortet. Das bedeutet allerdings eine ontische, physische Bestimmung des menschlichen Seins, welches im Heil ein Sein in Gnade, im Unheil ein Sein ohne Gnade ist.

Damit ist gegeben, daß der Mensch sich das Heil nicht durch Selbsterlösung oder Selbstvollendung erwerben kann (→Erlösung), wie sie die Geistesgeschichte in verschiedener Weise immer wieder verkündet hat. Auf dem Wege der Selbst- und Welterkenntnis, der kulturellen Bemühung oder wirtschaftlich-sozialen Anstrengung kann der Mensch sein irdisches Dasein bis zu einem gewissen Grade erleichtern. Das Heil aber, das allein erst Sinnerfüllung und erlösende Kraft gibt, muß ihm geschenkt werden. Schon weil das Unheil als Sündenschuld des Menschen nur durch Gott verzeihend überwunden werden kann, mehr noch, weil dieses Unheil in der übernatürlichen Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes geheilt wird, kann dem Menschen das Heil nur von Gott geschenkt werden. Andererseits allerdings ist die Rolle des Menschen in der Heilwerdung nach katholischem Glauben nicht so passiv, daß seine eigene →Entscheidung ausgeschaltet wäre. Das Heil hat nach der Botschaft des AT wie des NT den Charakter eines →Bundes zwischen Gott und den Menschen. Partner dieses Bundes sind der dreifaltige Gott, dessen gnädiger Heilswille den Bund als Heilswerk setzt, und die Heilsgemeinde der Menschen des auserwählten Volkes im AT, das in der Kirche des Neuen Bundes als Volk Gottes zur Erfüllung kommt. Eingefügt in diese Heilsgemeinde und teilnehmend an deren Heilsgeschichte erfährt der einzelne Mensch sein Heil.

c) Mit dem zuletzt Gesagten ist schon darauf hingewiesen, daß sich die Verwirklichung des Heils außer in dieser vertikalen Dimension auch in der Horizontalen erstreckt und die →Leiblichkeit, die Weltverwurzelung, die Gemeinschaftsbeziehung (→Gemeinschaft) und die Geschichte in seine Wirksamkeit einbezieht. In diesen Bereichen steht der Mensch in einer bemerkenswerten Wechselwirkung und Ambivalenz: Das Heil kommt ihm einerseits durch die Vermittlung dieser Bereiche zu in →Sakrament, kirchlicher Gemeinschaft (→Kirche) und Heilsgeschichte; umgekehrt aber sollen diese Bereiche durch das Leben, das der Mensch in ihnen führt, am Heil des Menschen teilgewinnen. Der Inhalt dieser Wechselwirkung aber kann ebensowohl Unheil wie Heil sein, je nachdem der Mensch sich in diesen Bereichen für oder gegen den heilbringenden Gott entscheidet.

3. Voraussetzung für die Verwirklichung des menschlichen Heils ist von seiten Gottes der Heilswille, von seiten des Menschen der Glaube

(in der biblischen Fülle dieses Begriffes) und seine Verleiblichung durch Kirchengliedschaft und Taufe.
a) Im Heilwerden des Menschen liegt alle Initiative bei Gott, wie die Kirche gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus klargestellt hat. Das Heil beginnt also mit dem Heilswillen Gottes. Dieser wird dadurch so geheimnisvoll, daß die Offenbarung ihn mit Eigenschaften belegt, die zu harmonisieren kaum möglich erscheint. Der göttliche Heilswille ist nach der Lehre der Offenbarung allgemein. »Gott will, daß alle Menschen selig werden« (1 Tim 2,4). Zugleich erstreckt er sich auf alle Menschen als ernst gemeinter und sein Ziel unfehlbar erreichender Wille. Wenn nun ein Mensch des Heiles verlustig geht – gewiß nicht ohne seine eigene freie Fehlentscheidung –, so erscheint Gottes Heilswille entweder in seiner Universalität oder aber in seiner Wirksamkeit eingeschränkt. Dieses Problem hat die Theologie bis heute nicht lösen können. Es bleibt auch dann noch bestehen, wenn für das Problem des Zusammenwirkens von Gnade und Menschenwille ein gültiger Lösungsversuch gefunden würde. Auch wenn Gottes Wille unfehlbar wirksam sein kann, ohne die freie Entscheidung des Menschen anzutasten, bleibt immer noch die Frage, wieso, wenn es wirklich Menschen gibt, die nicht zum endgültigen Heil kommen, der ernste und tätige Heilswille Gottes noch umfassend und allgemein genannt werden kann. Jede Antwort aus der menschlichen Vorstellung, daß Gott, der an sich das Heil jedes Menschen will, am Nichtwollen mancher Menschen scheitere, vergäße, daß der göttliche Heilswille nicht wirkungslos werden kann, weil menschlicher Eigenwille ihm entgegensteht (→das Böse; →Satan). Folgendes bleibt schließlich eine unaufgelöste Spannung: Gottes allgemeiner Heilswille ist geoffenbarte Wahrheit. Ebenso unabdingbares Offenbarungsgut ist die →Freiheit der menschlichen Entscheidung. Ob es tatsächlich Menschen gibt, die das Heil nicht erreichen werden, bleibt in der Offenbarung wohl offen. Man kann die Hoffnung nicht ausschließen, daß Gott jeden Menschen schließlich doch – vielleicht in einem letzten Augenblick seines Hinscheidens noch – den Weg der Abkehr vom Unheil und der Hinkehr zum Heil finden läßt.
b) Von seiten des Menschen sind die heilsnotwendigen Voraussetzungen zusammengefaßt in der Dreiheit Glaube, Taufe und Kirchengliedschaft. Dabei handelt es sich nicht um drei unabhängig nebeneinanderstehende Elemente, sondern um verschiedene Rücksichten der einen Wirklichkeit des rechten Verhaltens zu Gott. Mit Glaube als zusammenfassendem Begriff ist das Gesamtverhalten des Hörens auf den offenbarenden Gott gemeint. Sein Kern ist das Ja zur Wahrheit der von Gott geoffenbarten Inhalte. Da diese Offenbarung aber nicht als rein sachliche Mitteilung, sondern als Anspruch Gottes an den Menschen gemeint ist, ist der Glaube nur da heilskräftig, wo der Aufnahme des geoffenbarten Wahren die Stellungnahme des ganzen Menschen und deren Auswirkung in der Gestaltung eines Lebens im Dienste Gottes erfolgt. Der Glaube ist nicht so sehr ein notwendiges

Mittel zur Erlangung des Heils, sondern der Akt der Aufnahme des Heiles selbst.
Die von Christus als Verleiblichung oder »Sakrament« der Herrschaft Gottes, also des Heils, gestiftete Kirche ist jener sichtbare, gesellschaftliche Lebensraum, in dem die heilskräftige Begegnung und Einswerdung von Gott und Mensch zu geschehen hat. Die Stiftung der Kirche durch Christus und das Aufgenommenwerden des Menschen in sie ist Ausdruck der gnädigen und heilswilligen Zuwendung Gottes zum Menschen, der seinerseits seinen Glauben und seine Hingabe an Gott durch das Gliedsein an der Kirche zum Ausdruck bringen muß. Darin, daß die Taufe als »die Pforte des geistlichen Lebens, durch die wir Glieder Christi und eingefügt werden in den Leib der Kirche« (Konzil von Florenz, Dekret für die Armenier), diese heilsnotwendige Kirchengliedschaft mitteilt, liegt die Heilsnotwendigkeit der Taufe begründet (→Nichtchristen; →Religionen).

R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes. München 1954; M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/2, München [5]1956, IV/2, München [5]1959; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959; W. Koester – J. Ratzinger, Heil, in: LThK V ([2]1960), 76–80.

O. Semmelroth

H. Buhr, Heil und Dogma, in: Der Glaube – was ist das? Pfullingen 1963, 20–38; R. Guardini, Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik, in: Unterscheidung des Christlichen. Mainz [2]1963, 411–456; J. Becker, Das Heil Gottes. Göttingen 1964; G. Rosenkranz, Heilsverwirklichung und Heilserwartung, in: Religionswissenschaft und Theologie. München 1964, 145–161; M. Schmaus, Wahrheit als Heilsbegegnung. München 1964; P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: S. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia I. Freiburg 1966, 313 bis 345; B. Welte, Heilsverständnis. Freiburg 1966; Ch. Moeller, Der Mensch vor dem Heil. Eine Untersuchung moderner Literatur. Salzburg 1967; W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, in: Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967, 22–78; G. Reidick, Freiheit als Heilsgut, in: Ch. Hörgl – F. Rauh (Hrsg.), Grenzfragen des Glaubens. Einsiedeln 1967, 365–388; P. van Leeuwen, Heil und Welt im Zweiten Vatikanum, in: Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums. Wien 1968, 293–316; B. A. Willems, Erlösung in Kirche und Welt. Freiburg 1968; Das Christusereignis, in: MySal III, 1 (1970), III, 2 (1969).

Heiligenverehrung

1. *Vorbemerkung.* Es gibt keine menschliche Gemeinschaft, die nicht ihre herausragenden Glieder ehrt und den Lebenden zur Nachahmung empfiehlt. Die Art der Ehrung ist abhängig von der Vorstellung, die die jeweilige →Gemeinschaft von der Daseinsweise ihrer Großen hat, nachdem sie durch den Tod die sichtbare Gemeinschaft verlassen haben. Sie kann sich so vollziehen, daß die Taten in Dichtungen verkündet und gepriesen werden, weil sie über den Tod hinaus wirksam sind. Die Ehrung kann auch von dem Glauben ausgehen, daß die großen Vorbilder in einem lebendigen Kontakt geblieben sind mit der Gemeinschaft der Lebenden, weil sich durch den Tod nicht die Intensität, sondern nur die Sichtbarkeit der Mitgliedschaft gewandelt hat. Auch die Verehrung der Heiligen nimmt in der →Liturgie der Kirche

sowie im privaten religiösen Leben vieler Christen einen breiten Raum ein, so daß für den Außenstehenden der →Kult der Heiligen zu einem Charakteristikum der katholischen Kirche und der christlichen Gemeinschaften des Ostens wird. Indes ist er nur die konkrete Auswirkung des Glaubens an die Gemeinschaft der Heiligen; ihre lehrmäßige Darlegung gehört also zum zentralen Bereich der Ekklesiologie (→Kirche). Die Geschichte der Heiligenverehrung bietet oftmals das Phänomen, daß der Tod im Wirken des Heiligen keine Zäsur bedeutet. Die Gläubigen machen keinen Unterschied in der Bitte um Fürsprache zwischen dem noch Lebenden und dem bereits Verstorbenen. Sie ziehen damit unbewußt die richtige Folgerung aus der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Die allgemeinen Formen der Verehrung *(veneratio)* und der Nachahmung *(imitatio)* erhalten dabei eine speziellere Gestalt, weil die Heiligen für mächtiger angesehen werden als die in der Bedrängnis lebenden Gläubigen; darum wird die Verehrung *(veneratio)* in sehr vielen Fällen zur Anrufung *(invocatio)*. Da aber der Heilige von Gott abhängig ist, kann er nicht aus sich die erbetene Hilfe leisten, sondern nur für den Bedrängten Fürsprache *(intercessio)* erheben. Diese Unterscheidung im täglichen religiösen Leben klar zu halten, fällt vielen Gläubigen schwer.

2. *Entwicklung in den ersten Jahrhunderten.* Parallele Formen der Heiligenverehrung gab es in der religiösen Umwelt des frühen Christentums, der spätjüdischen sowohl wie der hellenistischen Frömmigkeit. Die jüdische Theologie hatte die Stellung der Fürbitter und Mittler deutlich herausgestellt. Zu ihnen zählten die →Engel, deren Verehrung in den letzten Jahrhunderten v. Chr. so zunahm, daß die Rabbinen sich genötigt sahen, wegen der Gefahr des Polytheismus auf die Gottesmänner des alten →Israel, besonders auf Moses und Elias, auch deshalb zu verweisen, weil sie Menschen waren; Moses und Elias hoben sich durch ihre Aufnahme in den Himmel zudem noch ab von den anderen →Propheten, die gestorben waren und über deren Aufenthaltsort keine einhellige Meinung bestand. Es ist sicher auch der Sinn der Verklärungsperikope (Mt 17, 1–12), daß die Aufgabe des Moses und Elias als Fürbitter auf →Jesus Christus, der mehr ist als ein Prophet, übertragen werden soll. Seit der Makkabäerzeit rükken zu der herausragenden Stellung auch die *Märtyrer* auf (→Zeugnis). Ihr unschuldiges Leiden kann nur verstanden werden, wenn sie Gottes Freunde sind und nach der Bewährung zu ihm aufgenommen werden. Sie können für die Lebenden bitten (2 Makk 7, 37; vgl. 4 Makk 6, 28 f). Auch jeder *Gerechte* kann durch den Tod nicht aus der Hand Gottes fallen. Diese Frage führt zur Diskussion um die Auferstehung. Zur Zeit Jesu ist es weithin jüdische Überzeugung, daß die Geistseele des Gerechten bei Gott ist. Aber der →Tod bedeutet keinen Bruch seiner Beziehungen zur Gemeinde; sein Wirken geschieht vom Grabe aus, die Begräbnisstätten werden deshalb hoch in Ehren gehalten (vgl. dazu Mt 23, 29); die Gebeine, ja selbst der Staub des Grabes sind

wirkkräftig. Man kann die abgeschiedenen Gerechten um ihre Fürbitte angehen.
Die Stellung des Hohenpriesters als des amtlichen Fürbitters für das ganze Volk tritt besonders am Versöhnungstag in Erscheinung. Seine Aufgabe wird im Neuen Bund auf Jesus Christus übertragen (Jo 17,9; Hebr 9,15–28; 1 Jo 2,1 f). Die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des hohenpriesterlichen Wirkens Jesu bekundet sich für die urchristliche Gemeinde in seinem Versöhnungsopfer am Kreuz und beim Endgericht (→Gericht), wo sich sein Fürbittamt zum Richteramt wandelt, das der Vater ihm überträgt (Mt 10,32; Jo 5,22). Die dazwischenliegende Zeit steht kaum im Blickpunkt der ersten Christen. Es bedarf keiner anderen Fürbitter mehr (Hebr 7,25). Darum wird auch die spätjüdische Verehrung und Anrufung der Gerechten und Märtyrer zunächst nicht übernommen; man spürt geradezu eine oppositionelle Haltung zur jüdischen Praxis (Röm 8,34; 1 Tim 2,5). In den ersten Jahrzehnten der Kirche findet sich darum (trotz der ersten Blutzeugen: Apk 6,9) kein Zeugnis für eine Anrufung der Heiligen, obschon die spätere Entwicklung ihre Keime in den Worten der Schrift hat, mit denen das Verhältnis Jesu zu denen, die ihm nachfolgen, umschrieben wird (Mt 20,20–23; Apg 3,12–16; Hebr 12,1 f).
Es bedarf geraumer Zeit (vielleicht bis zur Mitte des 2. Jh), bis sich die Ansicht hinlänglich durchgesetzt hat, daß die subsidiäre Mittlerschaft der Heiligen, die schon hier auf Erden und besonders nach ihrem Tode mit Christus »eines Geistes« sind, der universalen meritorischen Mittlerschaft Christi keinen Abbruch tut (→Erlösung; →Mittler). Verzögernd kam hinzu, daß die Frage nach dem Aufenthaltsort derer, die Jesus nachfolgten, in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung aus verschiedenen Gründen nicht schnell und einheitlich gelöst wurde (→Unsterblichkeit I). Daß die *imitatio Christi* (Mk 10,38 f; Jo 21,22), als objektiver Zustand im →Glauben und in der →Taufe beginnend und in der sittlichen →Nachfolge im weiteren Leben sich erfüllend (Röm 6,3–11; Kol 2,12 u. ö.), auch das Ziel hat, beim erhöhten Herrn zu sein, ist seit Paulus Überzeugung der ganzen Kirche. Da das Wirken Christi in dem Zeugnis vom Heilswillen des Vaters gipfelte, das er durch seinen Tod besiegelte, wurden im Bewußtsein der frühen Kirche die herausragenden, vorbildlichen Nachahmer die →*Apostel* (Apg 1,8: »Ihr sollt meine Zeugen sein«) und die Männer und Frauen, die für die Botschaft Christi durch die Hinnahme des gewaltsamen Todes Zeugnis ablegten (z. B. Apk 6,9; IgnRom 6,3; IgnMagn 5,2; μάρτυς bedeutet bis etwa 150 noch Zeuge [= Prediger], danach nur noch *Märtyrer*). Sie werden von der Mitte des 2. Jh an kultisch verehrt (Polykarp) und bald hernach auch um ihre Fürbitte angerufen. Aus den vorhergehenden Jahrzehnten kennen wir wohl Blutzeugen, aber sie erfuhren noch keine kultische Verehrung (z. B. Justinus u. a.). So kann man den Beginn des Märtyrerkultes als früheste Form der Heiligenverehrung in die zweite Hälfte des 2. Jh datieren. Die kultische und private Verehrung haftete in den

folgenden Jahrzehnten so sehr an der Vorstellung vom Märtyrer, daß der Titel »Märtyrer« später in einer Art »Heiligsprechung« auch bedeutenden Männern der früheren Zeit verliehen wurde, ohne daß sie den Zeugentod gestorben waren (Klemens von Rom, Irenäus); auch die Apostel, von deren Lebensausgang man nichts wußte, wurden so ausgezeichnet (mit Ausnahme von Johannes).
Die frühchristliche Märtyrerverehrung entwickelte sich also geradlinig aus den im NT umschriebenen Gedanken der Zeugen- und Mittlerschaft Christi und ihrer *imitatio*. Daß sich ihre Ausdrucksformen, ihre Riten in einer äußeren Ähnlichkeit zur antiken Heroenverehrung gestalteten, ist keines Verwunderns wert, da beide Weisen die Luft des gleichen, antiken Kulturraumes atmeten. Die kultische Verehrung (Darbringung der →Eucharistie am Todestage usw.) und auch die Anrufung des Märtyrers hatten dem antiken Empfinden und alter jüdischer Tradition gemäß ihren Platz am Grabe. Die antike Vorstellung vom Grab als Haus des Toten blieb wirksam trotz der Darlegungen der Theologen, daß die Seele nicht im Grabe ruhe, und führte zur Fixierung der seit langem bevorzugten Gedächtnistage (3., 7., 40. Tag; Jahrgedächtnis) auch in der Kirche. Wenn eine Gemeinde mehrere Märtyrer hatte, wurde gewöhnlich doch nur *ein* Blutzeuge in herausragender Weise als besonderer Patron verehrt. Durch Übernahme der Festfeier durch andere Gemeinden entstanden die ersten Festkalender. Die Heiligenverehrung in der Form des Märtyrerkultes führte dazu, daß bald jede Gemeinde ein Grab eines Märtyrers als Kultzentrum hatte. Damit setzte, falls die Gemeinde nicht über einen Blutzeugen aus ihren Reihen verfügte, die Übertragung der Leiber aus anderen Gemeinden und die Teilung und Übertragung der *Reliquien* ein. Da bald auch die private Frömmigkeit sich um Reliquien als Phylakterien bemühte, wurden Gegenstände aller Art, die mit dem Grab oder mit Körperreliquien in Berührung gebracht worden waren, den Körperreliquien gleich geachtet.
Eine Schwierigkeit bei der Heiligenverehrung lag in den ersten Jahrhunderten darin, daß der in ihr gesetzte religiöse Akt zwar theologisch von der Gottesverehrung gesondert war, aber terminologisch von ihm nicht sauber geschieden wurde. *Adoratio* (heute = Anbetung) und *veneratio* (heute = Verehrung) sowie die griechischen Äquivalente konnten während des ganzen Altertums sowohl für die Gottes- wie die Heiligenverehrung unterschiedslos gebraucht werden (→Kult). Nach langer Vorbereitungsarbeit der Theologen (besonders des Johannes Damascenus, † 754) führte das 2. Konzil von Nizäa (787) bei der Lösung der Probleme, die durch den griechischen Bilderstreit aufgeworfen worden waren, die scharfe Scheidung durch zwischen δουλεία = *veneratio* = Verehrung (in bezug auf die Heiligen, ihre Bilder und Reliquien) und λατρεία = *adoratio* = Anbetung (in bezug auf Gott, Christus und die diesbezüglichen Bilder). Für die Verehrung Mariens wurde der Ausdruck ὑπερδουλεία ohne lateinisches Äquivalent geprägt.

Die Entwicklung der Heiligenverehrung zeigt einen *Typenwandel*. Den Aposteln als Gründern der Kirche folgen die Märtyrer. Sie stehen bald so im Vordergrund, daß auch die Apostel, von deren späteren Lebensschicksalen wir keine Zeugnisse haben, zu Märtyrern erklärt werden. Die Märtyrer werden als Schützer verehrt und angerufen; daraus ergibt sich die lokale Bindung und das notwendige Vorhandensein der Überreste, die allmählich auch von allen ntl. (und danach auch atl.) Heiligen gefunden werden (z. B. Stephanus). Noch vor Ende der Verfolgung werden die großen Gestalten der →Bischöfe eingereiht in die Zahl der Heiligen (der erste bekannte Heilige, der kein Märtyrer war, ist Gregor Thaumaturgos, † um 270; im Abendland sind es Martin von Tours, † 397; Paulinus von Trier, † 358; Dionysius von Mailand, † 359; Ambrosius, † 397). Den Übergang bilden die *confessores*, die in den Verfolgungen mutig gelitten hatten, ohne zum Tode verurteilt worden zu sein. Ihr Kult vollzog sich genau wie bei den Märtyrern: Feier des Jahrgedächtnisses, Verehrung ihrer Reliquien, Errichtung einer Basilika usw. Ihnen wurden gleichgestellt die großen Aszeten (→Aszese) und Jungfrauen (→Jungfräulichkeit), da man immer wieder betonte, daß sie ein Martyrium erdulden, das ihr ganzes Leben hindurch dauert (Methodius, Symposion 7,3 u.a.). Nachdem die Lehre von der *virginitas perpetua* sich mit dem Titel *Dei Genitrix* verbunden hatte, ist hagiologisch jetzt (Anfang des 5. Jh) auch der Anfangspunkt für die Marienverehrung (→Maria) gegeben, da sie bei den früheren Gruppen (Apostel, Märtyrer) nicht einzuordnen war. Die aufkommende Bilderverehrung ersetzt Grab und fehlende Körperreliquien. Von Antonius angefangen (vgl. Vita des Athanasius) bis auf den heutigen Tag stellt diese Gruppe der Aszeten und Jungfrauen, insbesondere durch die Ordensstifter, die größte Zahl der anerkannten Heiligen. Das Mittelalter reiht auch die großen Könige und Fürsten, die sich um die Kirche besonders verdient gemacht haben, in die Heiligen ein und legt dabei in der Bewertung ihres sittlichen Privatlebens keine rigorosen Maßstäbe an. Da sonst der heroische Nachfolgegrad maßgebend ist und die →Ehe als der natürliche und damit nicht heroische Pilgerweg erscheint, wird bis heute noch keine Frau als Heilige verehrt, die in der Ehe früher als ihr Mann gestorben ist. Der Heiligkeitstitel der Frau, die verheiratet war, ist *martyr* oder *vidua*. Das kann und soll sich in Zukunft ändern.

Reliquien- (mehr im Okzident) und *Bilderverehrung* (mehr im Orient, wo etwa das Reliquiengrab im Altar unbekannt ist) privatisieren die Heiligenverehrung in außerordentlichem Maße, da sie den Heiligen in größerer subjektiver Nähe präsent zu machen gestatten. Sie haben zur Folge, daß die Nachahmung *(imitatio)* des Heiligen hinter der *invocatio* (Anrufung) immer mehr zurücktritt. Es ist für den schlichten, philosophisch nicht gebildeten Gläubigen schwer vorstellbar (wohl glaubbar), daß die Wirkkraft seines Schutzpatrons die Grenze des begreifbaren, erlebten Raumes überschreitet. Nur der bewußte, informierte Glaube vermag hier die unreflektierte Frömmigkeit zu gestal-

ten. Darum hat insbesondere das Mittelalter im Bereich der Heiligenverehrung einer antitheologischen Entwicklung nachgegeben, einmal durch das quantitative Denken und zum anderen durch die Spezialisierung. Ersteres führte zur Bevorzugung von Heiligengruppen, aber auch zur Kumulation der verschiedensten Reliquien, der andere Gedanke dazu, daß für jede Not und jedes Gebrechen ein bestimmter Heiliger als besonders zuständig angesehen wurde. Die Verbindung beider Gedanken führte zu Gruppenbildungen wie den vierzehn Nothelfern. Wie es in jedem einzelnen Fall zu der Vorstellung von einer Art Spezialbeauftragung gekommen ist, läßt sich nicht immer feststellen. Es liegen selten tiefe Überlegungen vor, sondern oftmals nur äußere Assoziationen. Sie konnten sich am leichtesten aus der Legende entwickeln. So kommt es, daß im Mittelalter gerade solche Heilige bevorzugt werden, die über eine reiche Legende verfügen, weil echte Quellen nicht vorhanden sind (z.B. Katharina, Cäcilia, Christophorus, Georg usw.).

3. *Mittelalterliche Heiligenverehrung und reformatorische Kritik*. Es ist kaum möglich, über das weite und differenzierte Gebiet der Heiligenverehrung im Mittelalter in wenigen Sätzen Richtiges und Unangreifbares zu sagen. Es geht nämlich bei der Beurteilung der Heiligenverehrung während dieser Epoche um die theologische Frage, wie weit die Kirche dulden konnte, daß ihre klare Lehre – theoretisch unangefochten – in der Verkündigung kaum zu Gehör gebracht und infolgedessen im konkreten Verhalten der Gläubigen sehr verdunkelt wurde.

Im Jahre 993 fand durch Papst Johannes XV. die erste Heiligsprechung statt. Der Lehrer Ottos III., Ulrich von Augsburg, wurde kanonisiert. Von da an suchte die Kirche die Heiligenverehrung an feste Regeln zu binden, da der öffentliche Kult von der Erlaubnis des römischen Stuhles abhängig gemacht wurde. Lange bestehender Kult wurde geduldet (die Auslegung dieser Regel wurde weitherzig gehandhabt). Bei neuen Heiligen wurde die heroische Lebensführung einer strengen Prüfung unterzogen. Das heute gültige Verfahren bei der Heiligsprechung wurde durch Papst Benedikt XIV. (1740–58) angeordnet.

Der verhältnismäßig hohe Kulturstand im *Spätmittelalter* bei gleichzeitig niedrigem Niveau der technischen und hygienischen Zivilisation ließ die furchtbaren Katastrophen (Seuchen, Hungersnöte, Kriege), die durch menschliche Macht nicht abgewendet werden konnten, als Strafgerichte Gottes an der sündigen Menschheit begreiflich erscheinen. Auf der Ebene der Ursache wurde auch die Hilfe gesucht. Das führte einerseits zu einem allgemeinen depressiven Ohnmachtsgefühl hinsichtlich der natürlichen Abwendbarkeit des Unheils, andererseits zu einer übermäßig gesteigerten Inanspruchnahme der heiligen Fürbitter in allen Nöten. Ihre Hilfe wurde konsequent auch bei individuellen, täglichen Sorgen erwartet. So kam es im hohen und späten Mittelalter zu drei Phänomenen, die die Heiligenverehrung dieser

Epoche charakterisieren. Es sind a) die Spezialisierung und Zuständigkeitserklärung der Heiligen für bestimmte Aufgaben; b) die Reliquienhäufung als Unterpfand der Hilfe vieler Heiliger; c) der Wunderglaube (→Zeichen/Wunder) und die Wundersucht, da jede Behebung von Not und Übel auf direktes, wunderbares, durch die Fürbitte der Heiligen bewirktes Eingreifen Gottes zurückgeführt wurde. Die Lehre der Kirche wurde immer seltener dem gläubigen Volk vornehmlich verkündet. In der religiösen Praxis trat die Nachahmung *(imitatio)* zurück hinter der Anrufung *(invocatio)*. Die Heiligen wurden aus Fürbittern *(intercessor)* im Bewußtsein des Volkes immer mehr zu Helfern *(adiutor)*. Die Gefahr des religiösen Wildwuchses wurde noch dadurch vermehrt, daß die gesteigerte Heiligenverehrung sich an Wallfahrtsorten mit großen Reliquiensammlungen konzentrierte und das dort besonders wuchernde Ablaßwesen das quantitative Denken weiter begünstigte. Natürlich gab es auch im Mittelalter mahnende Stimmen (Claudius von Turin † 827; Guibert von Nogent † 1024; die großen Scholastiker), aber in der tatsächlichen Praxis der Heiligen- und Reliquienverehrung haben die Reformatoren eines der Arsenale für ihre Angriffe gehabt.

Luther wurde in dieser Umwelt groß. In seinen späteren Jahren kommt er in Predigten und Tischgesprächen immer wieder auf die Intensität seiner Heiligenverehrung als junger Mönch und Priester zu sprechen. Sein Bruch mit der Kirche vollzog sich nicht gleichzeitig mit der Verwerfung der Heiligenverehrung. Erst die stärkere Herausstellung der *Christus-solus*-Lehre schärfte sein Auge für die Mißbräuche und Übertreibungen in der Praxis des Heiligenkultes (→Reformation). Das Ergebnis dieser Entwicklung hat seinen Niederschlag in den lutherischen Bekenntnisschriften gefunden, in denen die Heiligenverehrung nicht von vornherein abgelehnt wird, und in der Apologie zum 21. Artikel der »Confessio Augustana«. Hier umschreibt Melanchthon die erlaubte Heiligenverehrung folgendermaßen: Wir sollen Gott danken, daß er an den Heiligen Beispiele seiner Gnade gegeben hat; wir sollen am Beispiel der Heiligen den Glauben stärken; wir sollen ihrem Beispiel nachfolgen. Es wird also die Nachahmung *(imitatio)* betont, die Anrufung (passiv: *invocatio*, aktiv: *intercessio*) verworfen. Es wird nicht geleugnet, daß die Heiligen für uns bitten, aber sie flehen zu Gott nur für die Kirche insgesamt, nicht für den einzelnen Gläubigen. Ganz entschieden wird es abgelehnt, dem Heiligen irgendeine Art von Mittler- oder Versöhnerrolle zuzusprechen. Eine Unterscheidung zwischen dem Mittler Christus, der uns allein mit Gott versöhnt hat, und den Mittlern, die für uns bitten, wird als unzulässig verworfen.

Zwingli will die Kirche unter Abschaffung der Wallfahrten, Heiligen- und Reliquienverehrung und anderer Werkheiligkeit zur »Philosophie Christi« zurückführen. Er war radikaler als Luther. »Zu wem der Mensch seine Zuflucht hat, der ist sein Gott. Hast du deine Zuversicht zu einem Seligen, so hast du ihn zu einem Gott.« Besonders scharf wandte sich Zwingli gegen die Verehrung der Bilder

der Heiligen (Zwinglis Werke I, 256, 561 u.ö. [hrsg. von Schuler-Schulthess]).
Noch schärfer lehnte *Calvin* die Heiligenverehrung ab. Für ihn und seine Anhänger ist der Glaube an die Fürbitte der Heiligen nichts weiter als ein Betrug und eine Täuschung des Teufels. Für ihn hatte das atl. Bilderverbot uneingeschränkt Geltung, und zwischen heidnischer Idolatrie und christlicher Bilderverehrung besteht kein Unterschied. Nach seiner Meinung haben die ersten fünf christlichen Jahrhunderte die Bilderverehrung nicht gekannt. Die Lehre des 2. Konzils von Nizäa lehnte er rundweg ab. So kam es in weiten Teilen Westeuropas am Ende des 16. Jh zum Ikonoklasmus.
4. *Die katholische Antwort. Die geltende Lehre.* Bei der Fülle der Probleme, die auf dem *Tridentinum* zu lösen waren, stand die Heiligenverehrung nicht im Vordergrund. Zusammen mit der Bilderfrage wurde sie erst in letzter Minute, in der 25. Sitzung behandelt (D 984 bis 988). Daß sie überhaupt noch zur Diskussion kam, ist auf das Drängen des französischen Kardinals Guise zurückzuführen, weil der Bilderkult in Frankreich so radikale Formen annahm, daß eine klare Stellungnahme unumgänglich notwendig erschien.
Das Konzil befand sich in der schwierigen Situation eines Zweifrontenkrieges. Es mußte die Irrtümer der Reformatoren zurückweisen und zugleich die Mißbräuche im eigenen Lager korrigieren. Dem Dekret über die Heiligen- und Reliquienverehrung und die Bilderverehrung ist dieses doppelte Bemühen deutlich anzumerken. Es handelt in vier Punkten a) über die Fürbitte der Heiligen *(intercessio)*, b) über die Anrufung der Heiligen *(invocatio)*, c) über die Verehrung der Reliquien, d) über den rechten Gebrauch der Bilder. Die Darlegung ist nicht in die Form feierlicher Definitionen gekleidet, sondern ausgesprochen als Aufforderung an die Bischöfe und alle, die für Lehre und →Seelsorge Verantwortung tragen. Sie sollen die Gläubigen recht unterweisen, wie es dem Brauch der Kirche seit ihren Anfängen, der übereinstimmenden Lehre der Väter und den Beschlüssen der Konzilien entspricht. Die Hl. Schrift wird als Beweisgrund nicht angeführt. Vielleicht wollte man eine Auseinandersetzung mit den Reformatoren, die die Anrufung der Heiligen als der Schrift zuwider ablehnten, vermeiden. Aus der Glaubenstatsache, daß die Heiligen mit Christus herrschen, wird gefolgert, daß es gut und nützlich sei, die Heiligen demütig anzurufen und zu ihrer Fürbitte und ihrem Beistand Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch Christus, der unser alleiniger Erlöser und Heiland ist, Wohltaten zu erlangen. Zurückgewiesen wird die Meinung, es sei Abgötterei, die Heiligen um Fürbitte für einen einzelnen anzugehen, weil solches Beginnen der Ehre Christi, des einzigen Mittlers, widerstreite. Die Verehrung der Überreste der Heiligen, der Reliquien, ist deswegen erlaubt, weil sie lebendige Glieder Christi und Tempel des Hl. Geistes waren und zur Auferstehung bestimmt sind. (Die Echtheit der Reliquien wird natürlich vorausgesetzt, und man kann aus der Formulierung eine Warnung vor Reliquienmißbrauch

heraushören; auf Kriterien der Echtheit wird nur insofern Bezug genommen, als auf die Wohltaten *[beneficia]* hingewiesen wird, die Gott durch die Reliquien der Heiligen gewährt.) Ausführlicher äußert sich das Konzil über die Bilderverehrung, was die Vermutung bestätigt, daß der Bildersturm den Anlaß für die Abfassung des Dekretes bildete. In den Bildern ist keine göttliche oder wie auch immer geartete Kraft enthalten, um derentwillen sie verehrt werden könnten. Die Verehrung, die ihnen erwiesen wird, muß auf die Urbilder, auf Christus und die Heiligen bezogen werden *(cultus relationis)*. Unterstrichen wird die unterrichtende und veranschaulichende, also pädagogische Bedeutung der Bilder. Im disziplinären Teil des Dekretes werden die Mißbräuche verurteilt; Aufsichtsrecht und -pflicht der Bischöfe bei der Reliquienverehrung, der Anerkennung von Wundern und der Aufstellung von Bildern werden legalisiert und eingeschärft (CIC can. 1279–1289).

Diese klaren Prinzipien der Heiligenverehrung sind in der katholischen Kirche zwingendes Recht für die Ordnung und richtungweisende Norm für die Seelsorge und das religiöse Leben. In diesem Rahmen ist eine große Variationsbreite der möglichen Weisen der Heiligenverehrung gegeben. Durch mancherlei Faktoren bedingter, intensiverer Heiligenkult innerhalb romanischer Länder kann den Prinzipien noch ebenso gerecht werden wie stärkere Reserviertheit bei anderen Völkern und einzelnen Christen, die sich nach der Offenbarung der Liebe und Nähe Gottes in Christus für die Inanspruchnahme der subsidiären Mittlerschaft der Heiligen nicht sehr erwärmen können. Die katholische Demarkationslinie liegt für die eine Gruppe in der Bejahung des Lehrsatzes, daß die Heiligen nichts aus sich vermögen, sondern alles Christus verdanken, für die andere Gruppe in der Anerkennung der Lehre, daß die schon jetzt bestehende Gemeinschaft der Heiligen die Anrufung der vollendeten Glieder durch die gefährdeten sinnvoll und nützlich erscheinen lasse. Es ist eine erfreuliche Tatsache, daß die Abneigung gegen die katholische Heiligenverehrung bei den reformatorischen christlichen Gruppen allmählich abnimmt, wohl in dem gleichen Maße, wie es in der katholischen Kirche gelingt, die Beachtung der klaren Lehre des Tridentinums im religiösen Leben des gläubigen Volkes zu erreichen. Diese Annäherung der reformatorischen Christen, die parallel läuft mit der Verständigungsbereitschaft in der Lehre über die Gemeinschaft der Heiligen, bezieht sich jedoch nicht auf die Reliquien- und Bilderverehrung, sondern auf die unmittelbare Anrufung der Heiligen *(invocatio)* und ihre Hochschätzung als Vorbilder *(imitatio)*. Das Christus-solus-Prinzip darf die Heiligen nicht in Opposition zum Herrn sehen, sondern als Glieder der Gemeinschaft, deren Haupt der Herr ist und dessen Ehre und Einzigartigkeit gerade die Glieder herausstellen. Über die volkstümlichen Bräuche in der Heiligenverehrung kann man verschieden urteilen, aber »der Kern der Sache, ›das Geheimnis Gottes in der mensch-

lichen Heiligkeit‹ zu ehren, entspricht zweifellos dem biblischen Geiste« (Karrer).

S. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Freiburg 1890; S. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der 2. Hälfte des Mittelalters. Freiburg 1892; H. Delehaye, Le culte des martyrs. Brüssel ²1933; H. Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekretes über die Bilderverehrung, in: ThQ 116 (1935), 143–188. 404–429; N. Johannson, Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. Lund 1944; H. Schauerte, Die volkstümliche Heiligenverehrung. Münster 1948; B. Kötting, Heiligkeit und Heiligentypen in den ersten christlichen Jahrhunderten, in: Diözesanpriester I, Münster 1949, 12–27; F. Halkin, Hagiographie protestante, in: AnBoll 68 (1950), 453–463; R. Aiggrain, L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire. Paris 1953; R. Zorn, Die Fürbitte im Spätjudentum und Neuen Testament. Diss. Göttingen 1957; J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt. Göttingen 1958; M. Lackmann, Verehrung der Heiligen. Stuttgart 1958; G. Mensching – R. Klauser, Heiligenverehrung, in: RGG III (³1959), 168–175; Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Köln 1960; B. Kötting, Hagiographie, in: LThK IV (²1960), 1316–1321; H. Vorgrimler – J. Brosch – H. Schauerte, Heiligenverehrung, in: LThK V (²1960), 104–108; N. Brox, Zeuge und Märtyrer. München 1961.

B. Kötting

P. Y. Emery, L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des Saints et son expression dans la prière de l'Eglise, in: Verbum caro 16 (1962), 1–240; P. Molinari, Die Heiligen und ihre Verehrung. Freiburg 1964; P. Manns, Die Heiligen in ihrer Zeit, 2 Bde. Mainz 1966; K. Rahner, Warum und wie können wir die Heiligen verehren?, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 283–303; E. Niermann, Heiligenverehrung, in: SM II (1968), 606–612.

Heiliger Geist

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

Die biblische →Verkündigung vom Wirken des Gottesgeistes – vom Wirken auszugehen, ist von den Texten her gefordert – beruht auf einer von →Gott her qualifizierten Erfahrung (→Inspiration) der göttlichen Wirklichkeit. Es ist die Erfahrung, daß der überweltliche und übergeschichtliche Gott mit dem Menschen in Verbindung treten und in seiner Geschichte wirksam und erfahrbar werden könne.

1. *AT*. Für die atl. Offenbarungsträger ist die erste Stufe der Erfassung des Gottesgeistes die Erfahrung des *Windes* als einer auf Jahwe zurückgehenden und in seiner Verfügung stehenden Kraft. Sehr früh schon wird der Wind, der für den Bauern und Hirten als Regenbringer unmittelbar lebenswichtig ist, weder als bloße Naturkraft noch als autonomes göttliches (oder dämonisches) Wesen aufgefaßt, sondern konsequent auf den Schöpfer (Gn 1,2) und Erhalter (Gn 8,1) des →Lebens zurückgeführt. Auch das Eingreifen Jahwes in die Geschichte →Israels kann durch den Wind, seinen Atem, geschehen (Ex 15,10; vgl. 10,13.19). Jahwe erscheint als Herr des Windes. Das Wort für

diesen Sachverhalt רוּחַ יהוה ist der gleiche Ausdruck, der später »Geist Gottes« besagen wird. Darum bleibt der Wind das Grundmodell für die Erfahrung des göttlichen Wirkens überhaupt. Anders als in der bloßen Naturreligion (→Religion) wird die Naturkraft in der Weise von der Gottheit her gedeutet, daß sie ständig in der Verfügung Gottes bleibt und seinen Plänen dient. Auch dieser Zug ist wichtig für die Entfaltung des Geistbegriffes im AT.
Die zweite Stufe der Erfassung ist dadurch gekennzeichnet, daß der *Atem* als ein von Gott her geschenktes Lebenselement begriffen wird. Der Atem ist Bedingung des Lebens: Wer atmet, lebt; wer nicht atmet, ist tot. Der Atem ist gewissermaßen das Leben selbst. Darum ist es für den Israeliten selbstverständlich, daß der Atem des Lebewesens Gott selbst zum Ursprung hat (Gn 2,7). Jahwe gibt den Lebensodem, er bläst ihn dem Geschöpf ein, so daß er im Menschen zugleich als Odem Gottes verstanden wird: »Solange noch Atem in mir ist und Gottes Hauch in meiner Nase, sollen meine Lippen kein Unrecht reden« (Job 27,3; vgl. 33,4; 12,10). Diesen Odem kann Jahwe zurückziehen und neu schenken, er steht ganz und gar in seiner Verfügung: »Ziehst du den Odem zurück, so sterben sie (die Geschöpfe) hin und kehren wieder zum Staub zurück. Sendest du aus deinen Hauch, dann sind sie erschaffen, und du erneuerst der Erde Angesicht« (Ps 104,29f; vgl. Job 34,14f).
Den Bildbegriffen »Wind« und »Atem« entspricht die Beschreibung dessen, was – in der dritten Stufe der Erfassung – als Gottesgeist im Leben des Menschen mächtig wird. Der Weg führt vom Windhauch und Lebensodem als Werkzeug und Potenz Gottes zum Gottes*geist*, weshalb für Wind, Odem und Geist das gleiche Wort gebraucht wird, obgleich der Gottesgeist ein durchaus neuartiges Phänomen darstellt, das – anders als Wind und Atem – nur noch mit spezifisch religiösen Kategorien beschrieben werden kann. Der Gottesgeist ist eine religiöse und damit personale Wirklichkeit (→Person). Aber sein Wirken auf den Menschen wird erfaßt als Wirkung nach der Art von Windhauch und Odem: als das Belebende.
Das entscheidende Merkmal der atl. Geistvorstellung ist der absolute Anschluß an die Personalität Gottes. Besonders bei den →Propheten ist die »Konzentration des Gottgedankens« (W. Eichrodt) so stark, daß die Wirkungen des Geistes unmittelbar als das personale Wirken Jahwes verstanden werden. Durch seinen Geist schafft Gott seinem Volk ein neues →Herz an Stelle des alten steinernen (Ez 36,26f), segnet Israel (Is 59,21; Agg 2,4f; Zach 4,6) und gibt ihm →Weisheit und Erkenntnis (Weish 9,17; vgl. 1,4; 7,7; Jub 25,14; 31,12; 4 Esr 5,22). Trotz poetischer Personifikationen (z.B. 2 Sam 23,2; Agg 2,5 u.a.) gibt es im AT keine Verselbständigung des Geistes. Er ist die personeigene Potenz des handelnden Gottes, immer nach Art des Atems zu ihm gehörend und in Verbindung mit dem Ursprung stehend. Diese Potenz wird nicht näher beschrieben oder gar definiert und systematisiert. Doch wird sie in ihren Wirkungen beschrieben – so wie der

Gottesgeist auf der Ebene des Menschen in seinen Wirkungen erfahren wird. Die älteste Weise, die Wirksamkeit des Gottesgeistes zu erfahren, ist die Ekstase. Die Verzückung, der keuchende Atemstoß, der gewaltige Zorn oder die äußere Erregung waren die Merkmale des Ergriffenseins. Die alten Propheten erfuhren an diesen Erscheinungen die →Macht, Daseinsfülle und Nähe der Gottheit (vgl. 1 Sam 10,5ff; 19,18–24). Sehr bald jedoch läutern die großen Propheten diese Weise des religiösen Erlebens und führen die Geistvorstellung immer tiefer in jene Innerlichkeit, der alle äußere Demonstration fremd ist. In der Nüchternheit des »neuen«, d.h. zur →Liebe befreiten Herzens (Ez 11,18) wird der Gottesgeist erfahren als die Kraft zum Leben unter dem Willen Gottes (Ez 18,31), als verwandelnde →Verheißung der endzeitlichen Vollendung (Joel 3,1–5) und als die Gabe des kommenden Messiaskönigs (Is 42,1–3; 61,1f; vgl. Mt 12,18; Lk 4,18). Damit ist aber der eigentliche Schritt zum ntl. Geistverständnis getan.
2. *NT.* Auch für das NT gilt, daß der Geist, »längst bevor er Gegenstand der Lehre war«, »für die Gemeinde erfahrene Tatsache war« (E. Schweizer). Die Urgemeinde weiß sich »im Gottesgeist« stehend, obgleich Jesus (→Jesus Christus) selbst wenig vom Gottesgeist gesprochen hat. Die Basis für dieses Selbstverständnis der Gemeinde ist das Wissen, Gemeinde Jesu Christi zu sein, jenes verheißenen Gottesknechts und Messias, auf den Gott seinen Geist gelegt hat (Mk 1,10f; Mt 12,18) und der in der Kraft dieses Geistes die →Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft (→Reich Gottes) wirkt (Lk 11,20; Mt 12,28). Durch diesen Messias, der im Gegensatz zu Johannes dem Täufer nicht mit Wasser, sondern mit heiligem Geist tauft (Mk 1,8), wird die Gotteskraft auf alle Jünger übertragen (vgl. Apg 2,1–13; 11,15f) und durch die Befolgung des Taufbefehls (Mt 28,19; →Taufe) zu allen Völkern und Nationen der Erde gebracht.
Fragt man danach, wie der Geist näher beschrieben wird, so ist zunächst zu beachten, daß *Markus* und *Matthäus* im Bereich des Außerordentlichen bleiben. Der Geist ist die Kraft Gottes, die zu außergewöhnlichen Machttaten befähigt und deren Wirken die Nähe Gottes und sein Engagement an die →Welt des Menschen verbürgt. Erst Lukas und die Apostelgeschichte lassen die spezifisch ntl. Vorstellung vom Gottesgeist – wie wir sie am eindeutigsten bei →Paulus ausgesprochen finden – klarer erkennen.
Für *Lukas* ist der entscheidende Ansatz seiner Geistauffassung, daß Jesus nicht nur ein Pneumatiker ist, den der Geist hat, sondern der Herr, der den Geist hat, d.h. ihn dauernd besitzt. Jesus ist nicht Objekt, sondern Subjekt des Geistes. Er wird nicht »vom Geist getrieben«, sondern geht seinen Weg »im Geist« (Lk 4,14; vgl. dagegen Mk 1,12). Von hier aus wird der für die Urgemeinde lebenswichtige Gedanke möglich, daß der erhöhte Herr der Spender der Geisteskraft ist und sogar selbst in seiner Gabe anwesend wird. Diese Geisteskraft manifestiert sich in ihren Wirkungen am Menschen: Glossolalie (Apg 2,4; 10,46; 19,6), Zukunftsschau (Apg 11,28), Gedankenschau (Apg

5, 1–11), Einsicht in den konkreten göttlichen Willen (Apg 8, 29; 16, 6 u. a.) und vor allem die freimütige Verkündigung der Heilsbotschaft (Lk 12, 12; Apg 1, 8). All diesen Wirkungen ist gemeinsam, daß sie den Charakter des Außergewöhnlichen haben. Die Kraft des göttlichen Pneuma ist für Lukas die der Zeit der →Kirche zugehörende Kraft, die grundsätzlich allen Christen dauernd geschenkt werden kann, die aber doch das Außerordentliche schlechthin bleibt. Weder der Glaube noch das Beten der Christen erscheinen als vom Gottesgeist gewirkt. »Nie wird das →Heil auf ihn zurückgeführt« (E. Schweizer). Das göttliche Pneuma bleibt das »dazugegebene« Geschenk der Endzeit, aber es ist nicht notwendig. Es ist für Lukas Krönung, aber nicht Grundlage des christlichen Lebens.
Den Schritt zum Gottesgeist als der Basis christlichen Lebens zeigt erst *Paulus*. Für ihn ist das Pneuma die göttliche Bestimmung der christlichen →Existenz. Weder Christus noch die Kirche, weder der Sinn der Geschichte noch die Erfüllung des einzelnen Lebens können anders als von hierher verstanden werden. Welche Wirklichkeit aber meint Paulus mit dem Wort Pneuma, das er an keiner Stelle definiert, dessen Gebrauch nicht einheitlich und das dennoch ein Zentralbegriff seiner Theologie ist? Bei der Antwort auf diese Frage haben wir wieder von den Wirkungen des Gottesgeistes auszugehen (J. Schmid) und dürfen dabei die Ausdrücke »Geist Gottes«, »Geist Christi«, »Geist des Herrn« und »Heiliger Geist« als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Wirklichkeit nehmen (R. Bultmann).
Die paulinischen Briefe, vor allem die beiden Korintherbriefe, erlauben die Aussage, daß für Paulus jeder Christ ein Pneumatiker ist. Das entspricht durchaus der spätjüdischen Erwartung, daß – freilich nur in der messianischen Heilszeit – der Gottesgeist »über alles Fleisch ausgegossen« wird, gemäß den Verheißungen bei Isaias (32, 15; 44, 3), Jeremias (31), Ezechiel (26, 27; 37, 14; 39, 29) und Joel (3, 1–5; vgl. dazu auch Apg 2, 1 ff). Zwar zeigt 1 Kor 12–14, daß Paulus auch die außergewöhnlichen Äußerungen der Geisterfülltheit kennt (Weisheitsrede, Erkenntnisrede, Wunderwirkungen, Prophetengabe und vor allem die ekstatische Rede der Glossolalie), doch fällt – wie bei den Propheten – die große Zurückhaltung des Apostels gegenüber diesen Phänomenen auf (vgl. besonders 1 Kor 12, 31 und 14, 1–9). Was den Apostel – im Blick auf die »Auferbauung der Gemeinde« – viel mehr beschäftigt, ist der Gedanke, daß alle aufbauenden Kräfte im Leben der Gemeinde auf das Geschenk des Geistes zurückgehen. Das göttliche Pneuma ruft im Innern des Glaubenden »Abba, Vater« (Röm 8, 15; Gal 4, 6), drückt das neue Gottesverhältnis des Menschen, der »in Christus« steht, aus und bezeugt damit die Christen als »Söhne Gottes« (Gal 4, 5): »Denn alle, die getrieben werden vom Geist Gottes, sind Gottes Söhne« (Röm 8, 14). Auch die Tatsache, daß die Heiden (→Nichtchristen) das →Evangelium angenommen haben, ist für Paulus ein »Erweis des Geistes und der Kraft«. Sowohl die Missionsarbeit (→Mission) des Apostels als auch der Weg des einzelnen zum

Glauben ereignen sich unter dem Wirken des Geistes. Obgleich Paulus in Schwachheit und als »Stümper in der Rede« (2 Kor 11, 6) auftritt und die Botschaft vom Kreuz Torheit und Ärgernis ist (1 Kor 1, 18ff), geschieht das Wunder. Aber es geschieht unauffällig im Modus des Normalen. Auch das, was Paulus als »Frucht des Geistes« nennt, gehört ganz und gar zum »Normalen« des Lebens in Christus: →Liebe, →Freude, →Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, →Glaube, Sanftmut, Enthaltsamkeit (Gal 5, 22f).

Das Gewöhnliche und Alltägliche des Christentums wird also als Wirkung des Geistes verstanden, und darin liegt das entscheidend Neue und Charakteristische des christlichen Geistverständnisses. Der theologische Grund für diese Denkmöglichkeit liegt in der eigentümlichen Bezogenheit des Gottesgeistes auf Christus, den zur Rechten Gottes erhöhten Kyrios. Auf Grund der Aussage von 2 Kor 3, 17 (»Der Herr ist der Geist«) und paralleler Gedanken (Röm 1, 1–5; 1 Kor 15, 45; 1 Kor 6, 17; Röm 8, 9–11) muß man für die paulinische Theologie von einer Wesensgleichheit von Kyrios und Pneuma sprechen. Das bedeutet sachlich: Das Pneuma ist die dem erhöhten Christus übereignete Gotteskraft, durch die Christus selbst sich den Menschen gewährt und von diesen erfahren werden kann. Im Wirken des Gottesgeistes erfährt der Getaufte den Herrn, der die am Kreuz gewirkte →Erlösung über die geschichtliche Distanz hinweg dem einzelnen hier und jetzt zuwendet. Diese »realisierte Erlösung« wird zuerst und grundlegend wirksam als Auferbauung der Kirche, in die der einzelne hineingetauft wird (1 Kor 12) und die als der »Leib Christi« der Ort ist, wo der Mensch vom Gottesgeist erfüllt und aus der Isolierung zur Gliedschaft befreit wird.

Die →Einheit in der Vielfalt der Glieder aber bewirkt der Gottesgeist, der in Gott seinen Ursprung, in Christus seinen »Besitzer« (vgl. die Form »Herr des Geistes« 2 Kor 3, 18) und →Mittler hat (vgl. 1 Kor 12, 4–6). Auch als Herr und Subjekt der apostolischen Verkündigung (1 Kor 16, 10; 2 Kor 5, 20 u. a.) und →Überlieferung (1 Kor 11, 23) wirkt der Kyrios durch die Kraft seines Pneuma. Durch die Gabe des Geistes wird in der Verkündigung der Weg zum Glauben erschlossen (1 Thess 1, 5; Gal 3, 2.5; 2 Thess 2, 13), darin aber zugleich der Zugang zur →Freiheit von →Sünde (Röm 8, 2), →Gesetz (Gal 3; 5; Röm 10, 4) und →Tod (1 Kor 15; Röm 5). Christus selbst ist darum als das Pneuma das Angeld (2 Kor 1, 22; 5, 5; vgl. Röm 8, 23) der kommenden →Herrlichkeit (Röm 8, 18), der Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) und darum Unterpfand der Auferstehung und Vollendung aller. Wem die Kraft des Gottesgeistes geschenkt wird, der lebt darum aus der Gewißheit, von Gott angenommen, geliebt und durch Christus Jesus gerechtfertigt zu sein (vgl. Röm 8, 31–39).

Auch bei *Johannes* finden wir den »Geist der Wahrheit« (Jo 14, 17; 15, 26; 16, 13) als die ganz auf den fortlebenden Christus bezogene Kraft, die in der Verkündigung der Apostel wirkt und die Jesus als die zentrale Erlösergestalt offenbart. Wie Jesus, so ist auch der Paraklet

vom Vater gesandt (14, 24.26), um zu lehren (7, 14), zu bezeugen (8, 14) und das Leben zu vermitteln (7, 38f).
Entscheidend für das Verstehen des Hl. Geistes im Johannesevangelium ist die Tatsache, daß der Paraklet (wörtlich der Herbeigerufene, der Beistand) der ἄλλος παράκλητος genannt wird (14, 16). Jesus, der während seines irdischen Lebens als Fürsprecher und Helfer bei den Seinen war, sendet nach seiner Erhöhung zum Vater jenen »anderen Beistand«, der nun für immer bei ihnen bleiben wird (16, 7; vgl. 14, 26), wonach der Vater den Parakleten sendet). Da der Sendung des Geistes der Hingang Jesu zum Vater als Bedingung vorausgeht (7, 39; 16, 7), muß der Hl. Geist auch im Johannesevangelium als jene personeigene (wenn auch von ihm verschiedene) Kraft Gottes verstanden werden, durch die der Erhöhte selbst in der Geschichte »für immer« (14, 16) als »anderer Beistand« bei den Jüngern, nach 14, 17 sogar *in* ihnen bleibt. Der Evangelist drückt diesen Sachverhalt 7, 39 noch deutlicher aus, wenn er die Ströme lebendigen Wassers, die aus dem Leib des Erlösers fließen, auf den Geist deutet, der auf die Glaubenden herabkommt, sobald Jesus »in seine Herrlichkeit eingegangen« ist. Somit darf man sagen: »Was der irdische Jesus für seine unmittelbaren Jünger war, das ist der Hl. Geist für die Kirche« (A. Wikenhauser). Der Erhöhte führt durch seinen Geist – der Geist »redet nicht von sich aus« (16, 13) – die Kirche zur ganzen Wahrheit und bewahrt ihrer Verkündigung seine erleuchtende Nähe. Dadurch wird die Verkündigung der Kirche zu dem Ort, wo die Welt »überführt« (16, 8f) und das Erlösungswerk Jesu bestätigt und von Gott ausgewiesen wird (16, 14).
Somit erscheint in der atl. und ntl. Verkündigung die Grundlage für die theologische Entfaltung der Lehre von Christus und seinem Hl. Geist in der abendländischen Tradition: der Hl. Geist als die von Gott ausgehende und durch den erhöhten Kyrios Christus in die Geschichte eingebrachte Gotteskraft, die seine Gegenwart bezeugt und die Vollendung der Schöpfung verbürgt. Der Weg zur späteren trinitarischen Spekulation ist damit frei – zu einer Spekulation freilich, deren Aufgabe es ist, die äußerst differenzierte Stellung des Hl. Geistes zwischen Gott und Christus im Sinn der biblischen Offenbarung zu umschreiben.

F. Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament. Gütersloh 1926; P. Gächter, Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: ZKTh 13 (1929), 345–408; E. Fuchs, Christus und der Geist bei Paulus. Leipzig 1932; H. Haag, Geist Gottes, in: Bibellexikon (1951), 531–540; K. Prümm, Die katholische Auslegung von 2 Kor 3, 17 in den letzten vier Jahren, in: Bibl 31 (1950), 316–345. 459–482; 32 (1951), 1–24; J. Schmid, Geist und Leben bei Paulus, in: GuL 24 (1951), 419–429; E. Käsemann – M. A. Schmidt – R. Prenter, Geist, in: RGG II (³1958), 1272–1286; H. Kleinknecht – F. Baumgärtel – W. Bieder – E. Sjöberg – E. Schweizer, πνεῦμα, in: ThW VI (1959), 330–453; R. Koch, Geist, in: BW (1959), 253–283; Th. Maertens, Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Düsseldorf 1959; R. Haubst, Heiliger Geist, in: LThK V (²1960), 108–113; I. Hermann, Kyrios und Pneuma. München 1961.

I. Hermann

H. D. WENDLAND, Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus, in: Pro veritate (Festschrift L. Jaeger – W. Stählin). Münster 1963, 133–156; E. SCHWEIZER, Zur Pneumatologie des Neuen Testaments, in: Neotestamentica. Zürich 1963, 153–235; H. SCHLIER, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, 264–271.

II. Dogmengeschichtlich

1. In der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre vom Hl. Geist macht man in der kirchlichen *Frühzeit* eine einigermaßen überraschende Feststellung. Die biblischen Aussagen hatten die Göttlichkeit des Hl. Geistes deutlicher erkennen lassen als seine Personalität. Der Hl. Geist erscheint dem unbefangenen Blick in der Schrift zunächst mehr wie eine Wirkkraft, durch die Vater und Sohn die Heilsökonomie durchwalten. Wider Erwarten erscheint demgegenüber in der theologischen Bemühung der Frühzeit die Eigenpersonalität des Hl. Geistes eher geklärt als seine göttliche Wesenheit (→Person; →Trinität). Im Bekenntnis der frühesten Zeit erscheint dieser zwar deutlich als dritte Person in der Trias mit Vater und Sohn. Aber in der spekulativen theologischen Ausdeutung dieses Bekenntnisses brauchte es längere Zeit bis zur notwendigen Eindeutigkeit. Stärker und auch länger als bezüglich des Logos waltet bezüglich des Hl. Geistes der Irrtum des *Subordinatianismus*. Die dritte göttliche Person wird als Bote Gottes angesehen. Man findet sie identifiziert mit dem Erzengel Gabriel oder neben dem Logos mit dem Cherubim der Isaiasvision. Während also vom Biblischen her eher der modalistische Irrtum zu erwarten gewesen wäre, bewegen sich die spekulativen Unklarheiten tatsächlich mehr in der Richtung der subordinatianistischen Preisgabe des göttlichen Wesens des Hl. Geistes.
In der frühen Zeit (Tertullian, Hippolyt) findet dieser Irrtum Nahrung darin, daß die innergöttlichen Hervorgänge von Logos und Pneuma von ihrer heilsökonomischen Sendung her gedeutet wurden. Der *Arianismus*, vor allem in der Gestalt des Eunomius, gibt dem Subordinatianismus seine radikalste Form. Sohn (→Jesus Christus) und Hl. Geist werden als geschaffene Zwischenwesen zwischen Gott und Welt erklärt. Die Gottheit des Hl. Geistes wird auch von Eusebius von Cäsarea geleugnet. Die von Athanasius bekämpften *Pneumatomachen* behalten den Subordinatianismus für den Hl. Geist bei, während sie die Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem Vater anerkennen und so eine binitarische Gotteslehre vertreten. Während die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater auf dem 1. allgemeinen Konzil von Nizäa im Jahre 325 definiert wurde, findet die des Hl. Geistes erst 381 in dem gegen den *Macedonianismus* gerichteten ersten Konzil von Konstantinopel ihre definitorische Festlegung.
2. Waren diese beiden Wahrheiten der Personalität und der Gottheit des Hl. Geistes relativ früh eindeutig festgelegt, so blieben vor allem zwei Fragen der theologischen Erklärung auch späterhin umstritten oder offen.

a) Das eine ist die in der Theologie des Ostens und der des Westens verschieden beantwortete Frage nach dem *Hervorgang des Hl. Geistes*. Sachlich braucht zwischen der im Osten gebräuchlichen Formel, der Hl. Geist gehe aus dem Vater *durch den Sohn* hervor, und der des Westens, er gehe aus dem Vater *und dem Sohn* hervor, kein Gegensatz zu bestehen. Die Einführung des *filioque* in das nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis geschah auch in der abendländischen Kirche im 7./8. Jh (zuerst auf der 4. Synode von Braga im Jahre 675) nicht ohne Widerstand von seiten Roms. Gegenstand des Glaubenskampfes zwischen Ost und West ist es durch Photius im 9. Jh mehr aus politischen als aus dogmatischen Gründen geworden. Immerhin ist zuzugeben, daß ihr Verständnis des Begriffes »hervorgehen« es der Kirche des Ostens schwermachen konnte, in der Formel des Westens keine Gefährdung des rechten Glaubens zu sehen. Für die östliche Theologie ist mit dem Begriff »hervorgehen« die Vorstellung eines Urprinzips verbunden, das selbst nicht aus einem anderen hervorgeht. Wenn daher der Hervorgang des Hl. Geistes auf den Sohn zugleich mit dem Vater zurückgeführt wird, ist für das theologische Denken des Ostens die Gefahr gegeben, es werde der Sohn als gleichursprüngliches Prinzip wie der Vater verstanden. Das aber hat auch die abendländische Theologie nicht gemeint. Wenn der Sohn in Einheit mit dem Vater den Hl. Geist haucht, dann steht er doch als Sohn immer dem Vater als seinem Prinzip gegenüber. »Bevor« er also mit dem Vater das eine Prinzip der Hauchung des Hl. Geistes ist, muß er selbst aus dem Vater hervorgehen (→Gott IV).

b) Ein anderer Punkt in der Lehre vom Hl. Geist ist auch innerhalb der abendländischen Theologie umstritten: die *heilsökonomische Bedeutung* des Hl. Geistes. Es handelt sich um die Frage, ob das Heilswirken der dritten göttlichen Person in →Kirche und Einzelmensch dem Hl. Geist ausschließlich eigen *(proprium)* oder aber mit den beiden anderen göttlichen Personen gemeinsam und ihm nur zugeschrieben sei *(appropriatio)*. Die Frage ist in der Theologie bis heute umstritten. Man kann vereinfachend sagen, daß die Patristik, vor allem des Ostens, mehr zur Annahme des *proprium* neigte, während die abendländische Theologie mehr Neigung zur *appropriatio* zeigt.

Man darf die Frage nicht insoliert sehen, wenn sie nicht den Eindruck eines ziemlich überflüssigen Theologengezänks machen soll. Sie hat ihre tieferen Hintergründe in der Deutung des Heilsereignisses, durch das der einzelne Mensch wie auch die Kirche als Heilsgemeinde der gnadenhaften Heiligung durch den Hl. Geist teilhaftig wird. Im aristotelischen Ursachenschema ausgedrückt, kann man sagen: Wenn man die Heilsursächlichkeit des Hl. Geistes mehr nach Art einer Formelursächlichkeit versteht, so gewinnt man leichter Raum für die Annahme des *proprium*. Denkt man dagegen an eine Wirkursächlichkeit, so muß man z. T. wenigstens die *appropriatio* zu Hilfe nehmen.

III. Systematisch

1. Die systematische Darlegung der Glaubenslehre vom Hl. Geist versucht am besten von der →Offenbarung des heilsökonomischen Wirkens der dritten Person aus den Zugang zu deren immanent-trinitarischen Darstellung zu finden (→Heilsgeschichte).
a) Sowohl die Worte wie auch die Symbolgestalten der biblischen Offenbarung vom Hl. Geist stellen deutlich seine *heilsökonomische Funktion* in den Vordergrund. Das gleiche gilt vom Namen »Heiliger Geist«, mit dem die Schrift und die kirchliche Verkündigung die dritte göttliche Person benennen. »Geist« ist wie die Atmosphäre Gottes, die den Menschen umgibt, durchdringt und in den lebendigen Atem, das Leben Gottes einbezieht. Der Name πνεῦμα macht unmittelbar weniger das deutlich, was die dritte Person im innerdreifaltigen Leben Gottes ist und tut, als vielmehr sein heiligend durchdringendes Wirken in der Heilsökonomie Gottes. Ähnlich unterscheidet auch das Attribut »heilig« den Geist nicht so sehr von den anderen beiden göttlichen Personen. Denn heilig sind die drei Personen in der Einheit ihrer unendlichen Unnahbarkeit und Unantastbarkeit begründenden Wesenheit. Die →Heiligkeit verbindet sich mit dem Namen des Geistes, weil er den Menschen in die göttliche »Atmosphäre« einbezieht, wie die eingeatmete Luft durchdringt und vergöttlicht und ihm dadurch Anteil an der Heiligkeit Gottes gibt, so daß er zu dem wird, als was die Gerechtfertigten in der Schrift bezeichnet werden: Heilige.
b) Dieses heiligende Wirken des Hl. Geistes sucht nun die Theologie in zweifacher Weise zu erklären. Der Hl. Geist *aktualisiert das Heilswerk Christi* in der Kirche und im einzelnen Menschen als ihrem Glied. Die Frage ist, ob er das durch eine Wirksamkeit tut, wie sie der Wirkursache eigen ist, die einen Effekt hervorbringt, oder aber in anderer Weise, die bildlich als Einwohnen des sich selbst mitteilenden oder vom Vater und Sohn geschenkten Hl. Geistes dargestellt wird. Die wirkursächliche Vorstellung wird nahegelegt durch die Darstellung des Hl. Geistes als Macht, Kraft, Sturm, die andere mehr durch die Rede vom Hl. Geist im Menschen und in der Kirche, insbesondere vom Hl. Geist als der Seele der →Kirche (Leo XIII., Pius XII.).
Beide Gruppen von Aussagen wird man nicht gegeneinander ausspielen dürfen. Da alle irdische Wirklichkeit und auch ihre metaphysische Erklärung das übernatürliche Wirken Gottes niemals univok und adäquat einfangen kann, hat jede der genannten Vorstellungen ihre Unzulänglichkeiten, die durch die Vorteile der anderen ergänzt werden müssen. Denkt man an das Einwohnen und Sichmitteilen des Hl. Geistes und übersetzt dieses Bild in den philosophischen Begriff einer *causa (quasi-)formalis*, als die sich der Hl. Geist nach Art eines neuen Lebens- und Wesensprinzips der Kirche und dem Menschen als *causa materialis* einsenkt, so hat man manches deutlich gemacht, was die Aussage von der durch den Hl. Geist als schöpferischer Wirkursache im Menschen hervorgebrachten Neuschöpfung unerklärt läßt. Aber

auch umgekehrt: Die wirkursächliche Vorstellung macht manches verständlicher, was die formalursächliche Deutung nicht zu erfassen vermag. Beides sind analoge Erklärungen (→Analogie), die einander ergänzen müssen. Da ein *proprium* des Hl. Geistes aber nicht bei Wirkursächlichkeit, wohl aber bei Formalursächlichkeit in Frage kommt – das göttliche Wirken nach außen kann nicht einer der göttlichen Personen eigen sein, wohl aber die Beziehung der geheiligten menschlichen Person zu den drei göttlichen Personen –, wird man dieser Frage eine adäquate Beantwortung versagen müssen.
Das gleiche Problem hat auch noch folgende Gestalt. Die Gnadentheologie (→Gnade) spricht bei der →Rechtfertigung von einer ungeschaffenen Gabe, die eben die Einwohnung des Hl. Geistes ist, und einer geschaffenen Gabe, die als neue Wirklichkeit einer bleibenden Qualität das Innere des Menschen bestimmt und das reale Fundament für die gnadenhaft neue Beziehung zum Hl. Geist (= Einwohnung) ausmacht. Hier ringt die Theologie um die Antwort auf die Frage, welche dieser beiden Gaben – deren innere Zusammengehörigkeit unbestritten ist – die genetisch erste sei. Ist die neue, geschaffene Wirklichkeit im Menschen die Wirkung der gnadenhaften Einwohnung des Geistes – die dann also als Ausdruck einer wirkursächlichen Tätigkeit gedeutet würde –, oder ist umgekehrt die als Einwohnung bezeichnete neue Beziehung des Menschen zum Hl. Geist die Konsequenz der zuerst eingeschaffenen zuständlichen Gnadenwirklichkeit?
Wenn die heiligende Einwohnung des Hl. Geistes eine bildliche Aussage für wirkursächliches Hervorbringen eines neugeschaffenen Seins im Menschen ist, dann kann dies dem Hl. Geist nur zugeeignet, nicht aber exklusiv eigentümlich sein. Das schöpferische Wirken nach außen kommt den drei göttlichen Personen gemeinsam zu, nicht einer unter Ausschluß der anderen. Diese Vorstellung muß dann die Bedeutung des Hl. Geistes im Rechtfertigungsvorgang in eine doppelte Rolle auflösen. Zunächst wird ihm eine schöpferische Tätigkeit, die in Wahrheit die drei göttlichen Personen gemeinsam ausüben, zugeeignet, durch die im Menschen die geschaffene Gabe der Zustandsgnade hervorgebracht wird. Als Folge davon ist im Menschen eine neue Bezogenheit auf den Hl. Geist gegeben, welcher gleichzeitig andere Bezogenheiten zum Sohn und zum Vater entsprechen.
Dieser Zwiespalt in der Deutung des Heilswirkens des Hl. Geistes könnte in der formalursächlichen Vorstellung vermieden werden. Sie ist ja auch eigentlich eine artgemäßere Übersetzung der Bildaussage von der Einwohnung des Hl. Geistes im begnadeten Menschen. Die Heiligung des Menschen geschieht dann dadurch, daß der Hl. Geist sich wie ein neues Lebensprinzip, als *causa quasi-formalis* der Heiligung der menschlichen Person einsenkt. Der Mensch ist dann darin und dadurch eine neue Kreatur, daß er von innen her vergöttlicht ist.
Vorgängig zum Wirken des Hl. Geistes im einzelnen Menschen gilt

dies von seiner heiligenden Wirkung in der Kirche, die er wie seinen Tempel bewohnt und als seinen bzw. Christi Leib beseelt. Die geheiligte Wirklichkeit ist die Kirche als ganze, an deren gnadenhaftem Leben der einzelne Mensch Anteil bekommt dadurch, daß er ihr als lebendiges Glied einverleibt wird. So ist zu verstehen, daß die →Taufe eben dadurch, daß sie den Menschen »einfügt in den Leib der Kirche« (D 696), ihm auch die Gnade der Einwohnung des Hl. Geistes gibt.
Der Hl. Geist wirkt also als lebendig einigendes Prinzip, das die Kirche zum lebendigen Organismus zusammenfügt und mit Christus als ihrem Haupt vereint. Das entspricht der Eigenart des Hl. Geistes auch im inneren Leben des dreifaltigen Gottes.
2. Damit kommen wir von der heilsökonomischen Wirksamkeit der dritten göttlichen Person zu seiner *immanent-trinitarischen Wirklichkeit*. In dieser hat ja jene ihre Begründung. Und die relationale Verschiedenheit der drei göttlichen Personen voneinander ist begründet in zwei innergöttlichen Hervorgängen.
a) Der Hervorgang, der den Hl. Geist als die dritte göttliche Person konstituiert, wird in der →Ostkirche anders als in der Westkirche dargestellt. Genau betrachtet, braucht es sich dabei allerdings nicht um sachliche Differenzen zu handeln, sondern nur um einander ergänzende Aspekte. Die Kirche des Ostens kennzeichnet den Hervorgang des Hl. Geistes durch die Formel: Aus dem Vater geht durch den Sohn der Hl. Geist hervor. Es ist also eine lineare Vorstellung, die vom Vater als dem ursprungslosen Urprinzip über den Sohn als der vom Vater hervorgehenden zweiten Person zum Hl. Geist geht. Damit ist aber sehr wohl die Überzeugung verbunden, daß auch der Sohn mithervorbringendes Prinzip des Hl. Geistes ist, seinerseits allerdings nicht ursprungslos, sondern aus dem Vater hervorgehend. Die lateinische Formel lautet demgegenüber: Der Hl. Geist geht aus dem Vater und dem Sohne hervor. Hier waltet also nicht so sehr eine lineare Darstellung, sondern das Modell eines Dreiecks. Der Vater und der Sohn haben ihrerseits den von ihnen gemeinsam hervorgehenden Hl. Geist als Gegenüber. Diese Formel braucht sachlich der griechischen nicht entgegenzustehen, denn der Sohn besitzt das (Mit-)Hauchen des Hl. Geistes vom Vater, der es ihm mitteilt. Das Hervorgehen aus dem Vater und dem Sohn ist also zugleich ein Hervorgehen aus dem Vater durch den Sohn. Das Urprinzip beider Hervorgänge im dreifaltigen Gott ist der Vater, der allein *principium sine principio* ist, während der Sohn *principium principiatum* und der Hl. Geist *principiatus* ist.
b) Auch im dreifaltigen Leben Gottes ist der Hl. Geist das Einheitsband. Das drückt die Tradition bildhaft aus, wenn sie ihn das Band der →Einheit, das Pfand der →Liebe, ja den Kuß der Liebe zwischen Vater und Sohn nennt. Die →Liturgie sagt in der Schlußformel ihrer Gebete, daß Vater und Sohn miteinander leben und herrschen »in der Einheit des Hl. Geistes«. In der Hauchung des Hl. Geistes erweist sich also die Liebe der ersten und zweiten trinitarischen Person als fruchtbar, in ihr drückt sie sich aus, legt sie ihr Pfand nieder. Deshalb

kann – unter Abstrich aller kreatürlichen Unvollkommenheiten – die eheliche Begegnung von Mann und Frau, deren Liebeseinheit im neuen Leben des Kindes fruchtbar wird und sich ausdrückt, als Bild der fruchtbaren »Lebensgemeinschaft« des dreifaltigen Gottes angesehen werden (→Ehe).
Es könnte allerdings aus der anthropomorphen Darstellung des Hl. Geistes als Einheitsbandes von Vater und Sohn ein Mißverständnis entstehen. Man darf die Hauchung des Hl. Geistes aus der gegenseitigen Hingabe der ersten und zweiten Person nicht so deuten, als wenn beide einander in der Hauchung des Hl. Geistes gegenüberständen. Das widerspräche dem vom Konzil von Florenz verkündigten Prinzip, daß »in Gott alles eins ist, wo nicht relatives Gegenüber waltet« (D 703). Da Vater und Sohn aber in der Hauchung des Geistes nicht aufeinander, sondern nur auf den Geist bezogen sind, müssen sie in der Hauchung des Geistes selbst eines sein. So sagt das Konzil von Florenz, der Hl. Geist gehe aus Vater und Sohn »als einem einzigen Prinzip« hervor (D 704). Der Hl. Geist ist darin Ausdruck der liebenden Einheit von Vater und Sohn, daß er von ihnen hervorgeht, insofern sie eins sind, also vollkommen das verwirklichen, was Liebe heißt und meint.

G. Menge, Der Heilige Geist als Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes. Hildesheim 1926; J. Slipyi, De principio spirationis in Sanctissima Trinitate. Leopoli 1926; M. Jugie, De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes. Rom 1936; B. Bouché, La doctrine du »Filioque« d'après S. Anselme de Cantorbéry. Rom 1938; B. Froget, De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin. Paris 1938; H. Schauf, Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Freiburg 1941; E. Candal, Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Citta del Vaticano 1945; P. Galtier, Le Saint Esprit en nous d'après des pères grecques. Rom 1946; J. Trütsch, Sanctissimae Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores. Trento 1949; Th. Fitzgerald, De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis. Mundelein (Illinois) 1950; A. Krapiec, Inquisitio circa D. Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout amore, in: DTh 53 (1950), 474–495; R. Haubst, Heiliger Geist, in: LThK V ([2]1960), 108–113; K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln [4]1960, 347–375.

O. Semmelroth

H. Mühlen, Das Pneuma Jesu und die Zeit, in: Catholica 17 (1963), 249–276; H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person. Münster 1963; E. Kinder, Zur Lehre vom Heiligen Geist nach den Lutherischen Bekenntnisschriften. Berlin 1964; G. W. Locher, Testimonium internum. Calvins Lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem. Zürich 1964; W. Metzger, Die Pfingstbewegung als Frage an die Kirche zur Lehre vom Heiligen Geist. Berlin 1964; H. Mühlen, Una mystica Persona. Paderborn 1964; Vom Wirken des Heiligen Geistes, hrsg. v. Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Witten 1964; W. Lohff, Wahrheit als Heiliger Geist, in: Was ist Wahrheit?, hrsg. v. H.-R. Müller-Schwefe. Göttingen 1965, 178–197; G. W. Locher, Zur Lehre vom Heiligen Geist in der Confessio Helvetica Posterior, in: Glauben und Bekennen, hrsg. v. J. Staedtke. Zürich 1966, 300–336; K. Rahner, Die Kirche als Ort der Geistsendung, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 183–188; K. Rahner, Geist über alles Leben, in: ebd., 189–196; H. U. v. Balthasar, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln 1967; M. Schmaus, Heiliger Geist, in: SM II (1968), 615–627.

Heiligkeit

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

Wortbedeutung. Das hebräische Äquivalent für unser deutsches Wort »heilig« (קָדוֹשׁ; Heiligkeit = קֹדֶשׁ) wird jetzt fast allgemein von der Wurzel קד (= scheiden, absondern) hergeleitet, während man früher eher an das assyrische *quddusu* (= rein, herrlich, glänzend) dachte. Diese Deutung wird z. B. durch 1 Sam 21, 5; Ez 22, 26 nahegelegt und gestützt, wo קָדוֹשׁ in Gegensatz zu חֹל (= Profanes) gestellt wird. Zum Vergleich sei auf das griechische τέμενος von τέμνειν und auf das lateinische *sanctus* von *sancire* hingewiesen. Die Septuaginta übersetzt קָדוֹשׁ überwiegend mit dem im klassischen Griechisch selten gebrauchten ἅγιος, während umgekehrt das gewöhnliche Wort für heilig ἱερός nur gelegentlich zur Übertragung verwandt wird. Noch konsequenter, ja fast ausschließlich, bedient sich das NT des Wortes ἅγιος. Somit ergibt sich etymologisch und semasiologisch als Grundbedeutung des biblischen Wortes »heilig« *abgegrenzt*, *ausgesondert*.

1. *Heiligkeit im AT*. a) Die Wortbedeutung läßt bereits erkennen, daß es methodisch falsch wäre, durch einen Aufstieg vom Kreatürlichen zu Gott den Gehalt von Heiligkeit näher erfassen zu wollen. Es fehlen hierfür die naturhaften →Analogien, weil das Heilige an sich ausschließlich der Welt Gottes angehört und der übernatürlichen Sphäre vorbehalten bleibt. Das beweist auch ein Vergleich der Verwendung des Begriffes mit seinem Gebrauch in der Umwelt →Israels, besonders im mesopotamischen Raum, in dem das Wort in der Hauptsache auf dingliche Heiligkeit eingeschränkt wird, die dann beinahe als etwas Selbständiges existiert. Nur selten erscheint dort »heilig« als Epitheton der Gottheit.

Im Gegensatz dazu wird »heilig« im AT ursprünglich und eigentlich auf den persönlichen Gott angewandt, der sich Israel von Anfang an in seiner göttlichen Herrschermacht jenseits alles Geschaffenen als unnahbar, in der absoluten Transzendenz seines Wesens als der »ganz Andere«, eben als *der Heilige* schlechthin (1 Sam 6, 20) enthüllt. Daher ist dieser Terminus auch von keinen menschlichen Wertmaßstäben ableitbar (dieser Urgegebenheit des Heiligen wird R. Otto [Das Heilige. München [30]1958] nicht gerecht, weil er das Heilige viel zu sehr auf den Menschen und seine Innerlichkeit bezieht). Gottes weltüberlegene Transzendenz, sein Wesen überhaupt finden ihren stärksten Ausdruck gerade in seiner Heiligkeit (Os 11, 9).

Die eindrucksvollste Bezeugung der göttlichen Heiligkeit ist in Is 6, 1–3 (vgl. dazu den Reflex in Ps 99) enthalten. Die Szenerie der Vision, die Funktion der Seraphim, die Verbindung der Heiligkeit mit dem Begriff כָּבוֹד dienen dazu, das dreimalige »heilig« als Bezeichnung *des Wesens Gottes* hervorzuheben, wobei dieser dreifache Gebrauch

von heilig nach der hebräischen Grammatik als außergewöhnlicher Superlativ einer unüberbietbaren Intensität anzusehen ist. So sehr erfaßt das Prädikat »heilig« das Wesen Gottes, daß es sogar in der Form »der Heilige Israels« (29mal) eigenständiger, mit Vorzug bei Isaias gebrauchter Gottesname wird (z. B. Is 1,4; 5,19; 41,14). Heilig als Erfassung des göttlichen Wesens läßt sich demnach als Erhabenheit und Mächtigkeit (ausgedrückt im Beiwort צְבָאוֹת, das Jahwe den Inbegriff aller Mächtigkeit zueignet), als Furchtbarkeit (vgl. das Verhalten der Seraphim) und als →*Herrlichkeit* (= Ausstrahlung der Heiligkeit in die geschöpfliche Welt) umschreiben. Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes stehen folglich in einem nahen Beziehungsverhältnis, so daß Heiligkeit die verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit ist.

Dennoch wäre es falsch, in der Heiligkeit Gottes nur eine ruhende göttliche Zuständlichkeit zu sehen. Sie äußert sich gleicherweise in der Dynamik seines personhaften Verhaltens, in einem »penetranten Immanenzwillen« (G. von Rad, Theologie des AT I, 206), der alle Kreatur, Menschen und Dinge, Orte und Zeiten, also alle Gegebenheiten, sogar den Krieg ergreifen kann. Für dieses tätige »Heiligen« verwendet die Bibel den Ausdruck »Sich-Verherrlichen« (z. B. Ex 14, 4; Lv 10,3; Nm 20,13). Gottes Heiligkeit als dynamische Größe ist zudem exklusiv: Jahwe ist ein eifernder Gott, der alle Ehre ausnahmslos für sich beansprucht, keinen und nichts neben sich duldet (Ex 20, 5; Dt 17,2–7; Is 42,8). Religionsgeschichtlich handelt es sich hierbei um etwas Einzigartiges. Nicht nur in der geschichtlichen Gegenwart »heiligt sich« Gott an den Geschöpfen, dieses Tun Gottes wird auch nachdrücklich für die Zukunft als Gerichtsdrohung (→Gericht) und als Heilserwartung (→Heil) in Aussicht gestellt (Ez 20,41; 28,22.25; 38,16.23), bis am Ende der Tage Gottes Heiligkeit alles durchdrungen haben wird (Nm 14,21). Damit fallen die derzeitigen Beschränkungen. Denn an jenem Tage werden sogar die »Schellen der Pferde« und die »Kochtöpfe« so heilig sein wie die Tempelgefäße (Zach 14, 20f). Jegliche Profanität ist dann verschlungen von der das All durchherrschenden Heiligkeit Gottes, die damit ihr äußerstes Ziel erreicht.

Gottes Heiligkeit umgreift alles, mit dem er sich verbindet. Sie schafft die Möglichkeit dazu, indem Gott Mensch und Ding, die er beansprucht, in den Raum des Heiligen hineinnimmt. Das bedeutet für Mensch und Ding, daß sie dadurch gleichzeitig aus dem umgebenden Profanen herausgenommen werden. Für Israel gilt das seit dem Augenblick, da Gott es als Volk auserwählt hat (Ex 19,5f). Daher ist es nur folgerichtig, wenn Israel in der Erwählungsproklamation als »heiliges Volk« angesprochen wird (vgl. Dt 7,6; 14,2; 28,9). Im →Bund mit Gott wird dieser Erwählungstat Dauer verliehen, und Israel empfängt für immer die Würde, Gottes Volk zu sein (Is 51,4; Jr 31,33; Am 3,2; Ps 33,12). Weiter trifft die Bestimmung des Heiligen für die Wohnstätten Gottes zu; so heißen z. B. der Himmel (Ps 20,

7), der brennende Dornbusch (Ex 3,5), Jerusalem (Is 52,1) und der Sion (Is 27,13) heilig.

b) Damit rühren wir an den Bereich des →Kultes, an den Raum der Begegnung von Gott und Mensch, in dem nach dem *kultischen Verständnis* des Wortes alles als heilig zu nennen ist. Aus der Vielzahl der heiligen Gegenstände seien herausgegriffen: das heilige Zelt (Ex 28, 43), der Tempel (1 Kg 9,3), das Allerheiligste (Lv 16,2), der Altar (Ex 29,37), die Kultgeräte wie die Bundeslade (2 Chr 35,3), Gewänder (Ex 29,29), Opfer (Ex 28,38) sowie die Festzeiten (Gn 2,3; Ex 35,2). Die Aussagen über diese dingliche Heiligkeit nehmen im AT einen großen Raum ein (Lv 6,20f; Nm 4,18–20; 2 Sam 6,6f; Ez 44,19). In einer besonderen Weise erstrecken sie sich auf die ausgesonderten heiligen Führer und Wegbereiter (Ex 19,14; 24,1f.9–11; Jos 7,13), vor allem aber auf die Leviten, Priester (→Priestertum) und den Hohenpriester (vgl. Nm 8,5–22; Ex 29,1–35; Ex 28, besonders V. 36 mit der Erwähnung des Stirnschildes).

In diesen Bereich gehören auch die mannigfaltigen Reinheitsvorschriften, die hauptsächlich in Leviticus, dort vor allem im sog. Heiligkeitsgesetz (Lv 17–26), enthalten sind. Desgleichen sind von hier aus die beiden Kataloge unreiner Tiere (Lv 11; Dt 14,4–26) zu verstehen. Diese Tiere standen gewiß in einem für uns nicht mehr durchschaubaren kultischen Bezug zur kanaanäischen Vegetationsreligion. In diesen Katalogen dürfte sich die letzte Phase dieser Auseinandersetzung niedergeschlagen haben; sie haben demnach zweifellos eine antimythische Funktion zu erfüllen (→Mythos). Als Ganzem fällt der kultischen Heiligkeit sicher die Aufgabe zu, die innere sittliche Heiligkeit zu fördern und zu schützen.

c) Denn in der Heiligkeit Gottes ist vor allem noch seine *sittliche Vollkommenheit* und Potenz enthalten. Gottes sittliche Erhabenheit wird Grund und Maßstab für menschliche Heiligkeit (Lv 11,44; 19,2; 20, 26). Trotz der Sündhaftigkeit des Volkes tritt Gott nämlich in seinem Heilswerk aus seiner Abgeschiedenheit heraus und als Retter und Erlöser für Israel ein (Is 41,14; 43,4f). Für das Volk ist das Streben nach sittlicher Heiligkeit zugleich das Korrektiv für die mögliche und tatsächliche Veräußerlichung des Kultes (Is 1,10–17; Jr 7; Os 6,6; Mich 6,6–8). Aus diesen Stellen erhellt zudem, daß unter den →Propheten die sittliche Seite der Heiligkeit beherrschend in den Vordergrund rückt. Die kultische Heiligkeit erscheint dort als ihre Außenseite, die den Raum des Sittlichen umgrenzt und für ihren Vollzug dienende Funktion erhält (vgl. Am 2,7). So wird es begreiflich, daß Gottes verletzte sittliche Majestät nach Is 10,17 ein unbarmherziges Strafgericht verhängt, daß alles Unheilige von ihr ausgebrannt wird (Is 6,5–7). Bei Ezechiel und Habakuk tritt der ethische Gehalt der Heiligkeit offensichtlich in Erscheinung. – Einen Höhepunkt erreicht das Verständnis der göttlichen Heiligkeit in der Neuprägung des Osee, der sie in der unbegreiflichen Schöpferkraft der →Liebe kenntlich macht, ohne jedoch etwas von der Schärfe der Gerichtsdrohung abzustreichen (Os 11,8f).

2. *Heiligkeit im NT.* a) Wenn man die Heiligkeitsaussagen im NT ins Auge faßt, fällt zunächst auf, daß sie bei weitem nicht das Gewicht haben wie im AT; schon ein Blick in die Konkordanz verrät das. Das gilt besonders für die Heiligkeit Gottes; die Belege dafür sind geradezu spärlich (Jo 17, 11; 1 Petr 1, 15). Sie setzen die Aussagen des AT voraus und basieren auf ihnen. Apk 4, 8 ist das Trishagion von Is 6, 3 aufgegriffen und auf die himmlische Liturgie übertragen. Apk 6, 10 wird Gottes Heiligkeit mit seiner →Wahrheit, →Gerechtigkeit und →Macht zusammengestellt, die keine Ungerechtigkeit in sich duldet (Röm 9, 14). Ja, Gott ist so heilig, daß er vom →Bösen nicht versucht werden kann. Wie im AT hat die Heiligkeit Gottes als dynamische Funktion das Bestreben, das Außergöttliche, vorab den →Menschen, zu durchformen und zu durchmächtigen, sich als »heilig zu erweisen«, wie es in der Vaterunser-Bitte »Geheiligt werde dein Name« zum Ausdruck kommt (Mt 6, 9; vgl. Jo 12, 28).
Öfter wird von der Heiligkeit Christi gesprochen, vielfach in Stellen, die Christi Beziehung zu →Gott Vater in den Mittelpunkt rücken (Mk 1, 24; Lk 1, 35; 4, 34; Jo 6, 69; 1 Jo 2, 20; Apg 3, 14; 4, 27.30). Darüber hinaus wird Christus zum Grund und Vorbild aller menschlichen Heiligkeit (1 Petr 1, 15). Christus selbst heißt heilig, weil er zu Gott gehört (Jo 17, 11), von ihm geheiligt wurde (Jo 10, 36), den →Hl. Geist in Fülle hat (Mk 1, 24; Lk 4, 34), ja weil er Gott ist (Lk 1, 35). Daher versteht sich, daß kein Makel an ihm ist (1 Petr 2, 22; 3, 18), daß er ohne →Sünde ist (1 Jo 3, 5). Auch bei Christus erweist sich die Heiligkeit als dynamische Eigenschaft. Denn sie befähigt ihn, durch sein Blut Heiligkeit in anderen zu bewirken (Eph 5, 2–6). Dank seiner Heiligkeit ist er der Gottesknecht (Apg 4, 27), der als schuldloser Hoherpriester (Hebr 7, 26 ff) durch sein reines Opfer die Menschen von Schuld befreit hat (→Jesus Christus).
Mit besonderer Häufigkeit und Vorliebe wird der Geist Gottes als heilig bezeichnet, weil er (sozusagen) die personifizierte dynamische Heiligkeit darstellt und in den verschiedenen Phasen des göttlichen Heilswerkes in und mit seiner Heiligkeit tätig wird. Herausgegriffen sei sein Tätigwerden bei der Menschwerdung (Mt 1, 18; Lk 1, 35; →Inkarnation), bei der Taufe Jesu (Mk 1, 8 par.; Jo 1, 33) und bei der →Taufe der Gläubigen (Jo 3, 5; Apg 1, 5; 11, 16). Vom Hl. Geist wird die Urgemeinde erfüllt (Apg 2, 4; 4, 31). Er bewirkt die Heiligung der Gläubigen (Röm 15, 16) und seine Heilstätigkeit bringt den Anfang der Vollerlösung (1 Thess 3, 13; Eph 1, 13; →Erlösung). Im Gottesgeist werden die Christen befähigt, zu einer neuen →Gemeinschaft zusammenzuwachsen (→Kirche I).
b) *Heiligkeit im kultischen Verständnis.* Nach atl. Sprachgebrauch und Vorstellung wird (Mt 24, 15; Apg 6, 13; 21, 28) der Tempel heilig genannt. Detailliert ist Hebr 9, 1–3.8.24 f die Rede vom heiligen Schmuck, dem Heiligen und Allerheiligsten des Tempels (vgl. 13, 11). Auch die Aussage Mt 23, 17.19, daß der Tempel Gold und Gaben heilige, liegt auf atl. Ebene. Ähnlich verhält es sich mit der Aussage

über den Bund (Lk 1,72), die Dn 11,28.30, die Heiligung der Erstgeburt (Lk 2,23), die Ex 13,2.12.15 nachgebildet ist (vgl. noch Röm 1,2; 7,12: Hl. Schrift und heiliges →Gesetz). Auf der gleichen Linie ist der Heiligkeitsanspruch zu verstehen, den nach Mt 7,6 das →Evangelium stellt. Klarer zeigt aber schon 2 Petr 2,21, daß das heilige Gesetz in die sittliche Sphäre hinüberreicht, da es in Parallele mit dem Weg der Gerechtigkeit steht. 1 Tim 4,4f ist der atl. Gedanke von Zach 14,21, daß die Heiligkeit Gottes dynamisch »durch Gottes →Wort und das →Gebet« auf alles übergreift, in modifizierter Weise übernommen. Das, was Zach 14,21 für »jenen Tag« verheißen ist, wird in der ntl. Gegenwart also immerwährend neu Wirklichkeit.

Doch ist bei den angeführten Aussagen darauf hinzuweisen, daß die dem ntl. Gläubigen oft zu physisch und dinghaft anmutenden Momente der Heiligkeit, die im AT aus zeitbedingter Notwendigkeit zu erklären sind, weithin entfallen (vgl. Hebr 8,5). Sie erscheinen im ntl. Kult umgestaltet, in die neue realpneumatische Heilsordnung der sakramentalen Welt einbezogen und auf die sittliche Vollkommenheit hingeordnet.

c) Auch bei dieser Ausprägung von Heiligkeit ist der kontinuierliche Übergang vom AT zum NT offensichtlich. So gelten wie im AT die →Propheten als heilig (Lk 1,70; Apg 3,21; Eph 3,5 – hier zusammen mit den →Aposteln; 2 Petr 1,21). Gleichfalls wird dieses Prädikat den Frauen des Alten Bundes beigegeben (1 Petr 3,5; vgl. Mt 27,52). Besonders erwähnenswert ist, daß Mk 6,20 der Täufer als »heiliger und gerechter Mann« bezeichnet wird. Diese Zusammenstellung von heilig und gerecht deutet darauf hin, daß heilig in den erwähnten Stellen mit Vorzug auf die sittliche Lauterkeit zu beziehen ist.

Sehr viele ntl. Heiligkeitsaussagen beziehen sich nicht auf einzelne, sondern auf die Gemeinschaft der Gläubigen, auf die Christengemeinde. In dieser Bezeichnung ist eine Fortbildung der atl. Prädikation augenscheinlich. Als Bindeglied zwischen der älteren israelitischen und der ntl. Vorstellung kann wohl Dn 7,18.22.27 angesehen werden, wo die blutmäßige Bestimmung der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk auf die ethische Qualifikation der Heiligkeit übertragen und damit der Umfang des zukünftigen auserwählten Volkes national entschränkt ist. Aus der Fülle der Stellen, an denen die Christen schlechthin als heilig bezeichnet werden, seien genannt: Apg 9,13; Röm 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Eph 1,1; Phil 1,1; Kol 1,2; 1 Thess 5,26; 2 Thess 1,10; 1 Tim 5,10; Hebr 3,1; Jud 3; Apk 5,8 u.ö. In zwei Komponenten läßt sich dieser Heiligkeitsbegriff entfalten: In ihm wird zunächst Gottes objektives Heilshandeln an den Menschen, das sie wesenhaft zu Heiligen umgestaltet, ausgedrückt (vgl. etwa Kol 1,22; Eph 1,4; 1 Petr 2,9). Ferner haben nach dieser Auffassung die Christen das begonnene Heilswerk zu vollenden, sie haben im Streben nach sittlicher Vollkommenheit heilig zu sein (Röm 6,19.22; 12.1; 2 Kor 7,1; 1 Thess 3,12f). Daraus folgt, daß nicht die Wahl Gottes allein das Wesen der Heiligkeit ausmacht, sondern daß durch die

Erwählung Gottes der Mensch in den neuen seinshaften Zustand der Heiligkeit umgewandelt wird, allerdings nur keimhaft und anfänglich. Deshalb bleibt es die bleibende Aufgabe der Christen, ein Leben lang in einem diesem Zustand entsprechenden Verhalten an ihrer sittlichen Vollendung zu arbeiten, um ganz gottgemäß zu werden.

J. Dillersberger, Das Heilige im Neuen Testament. Kufstein 1926; M. Schumpp, Das Heilige in der Bibel, in: ThGl 22 (1930), 331–343; J. Hänel, Die Religion der Heiligkeit. Gütersloh 1931; P. van Imschoot, La sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament, in: VS 309 (1946), 30–44; H. Ringgren, The Prophetical Conception of Holiness. Uppsala 1948; H. Haag, Heilig, in: Bibellexikon (1951), 674–680; O. Schilling, Das Heilige und das Gute im Alten Testament. Leipzig 1956; E. Pax, Heilig, in: BW (1959), 398–403; H. Graf Reventlow, Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht. Neukirchen/Moers 1961.

H. Groß

II. Theologisch

1. Unter allen von Gott ausgesagten Eigenschaften scheint die Bezeichnung »heilig« die positivste und ihm wesensgemäßeste zu sein. Schon die Genese des Begriffs bekundet jedoch, daß er vielleicht am stärksten von allen Attributen Anteil hat an der rationalen Aporie der *via eminentiae* beim Aufstieg zum Göttlichen. Die ursprüngliche Bedeutung der entsprechenden Wortwurzeln – fast allen Sprachen unseres Kulturraums gemeinsam – meint die »Abgesondertheit«. Ähnlich wie für die entsprechenden hebräischen und griechischen Wörter gilt dies auch für das lateinische *sacer – sanctus* und das deutsche Wort »heilig«. Das germanische Wort *hailagaz* (got. *hailags*, ahd. *heilag*) wurde jedenfalls von angelsächsischen Verkündern des Christentums ganz im Sinn des lateinischen *sanctus* gebraucht, das wiederum ursprünglich etwas aus religiösen Gründen Abgesondertes bezeichnete.
In dieser Grundbedeutung des Begriffs kommt zur Geltung, daß der *via eminentiae* die *via negationis* oder *remotionis* notwendig vorauszugehen hat (»wonach man erkennt, daß [in der Kreatur festzustellende] Vollkommenheiten nicht in derselben konkreten und unvollkommenen Gestalt, wie sie in den Kreaturen vorliegen, auch in Gott vorhanden sein können« [M. J. Scheeben]). Andernfalls wird das Göttliche nicht getroffen: Das Heilige ist das ganz Andere (→Analogie). Der Begriff »heilig« ist eigentlich Gott allein vorbehalten. Dies bestätigt der biblische Gebrauch (→Heiligkeit I). Wenn trotzdem gesagt werden muß, »das Heilige im Sinn der Religionswissenschaft umfaßt alles, worin der Mensch eine Berührung und Beziehung mit dem Göttlichen erfährt und was Gegenstand seiner religiösen Scheu, Ehrfurcht und Verehrung ist« (B. Thum), so lassen sich die jeweiligen Bedeutungsgehalte des Heiligen in der Weise erklären, daß sie entweder auf dem etymologischen Aufstieg des Wortes gleichsam am Wege liegengeblieben sind oder daß sie im Abstieg des analogen Gebrauchs entstanden.
»Religionshistorie und Religionspsychologie, Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie treffen heute in dem grundlegenden

Ergebnis zusammen, daß es außer den Werten des Wahren, Guten und Schönen die Werte des Heiligen gibt und daß diese ebenso ursprünglich und ebensowenig aus anderen ableitbar sind wie jene« (J. Hessen). Jedoch ist diesem Grundwert keine menschliche Fähigkeit spezifisch zugeordnet, wie dem Wahren etwa der Intellekt, dem Guten der Wille – hierin liegt ein Grund für die genannte Aporie. Das Werterlebnis des Heiligen wird von den verschiedenen Seelenfähigkeiten zusammen gewirkt. Der Mensch in seiner Gesamtheit ist mit allen Fähigkeiten wesensmäßig dem Heiligen, d.i. Gott selbst, zugeordnet (→Person; →Gott II; →Religionen).

2. In der *Theologie* wird die Verwendung des Begriffs Heiligkeit im allgemeinen vom biblischen Gebrauch gelenkt, wobei auch das Gefälle vom AT zum NT in Richtung einer Milderung des Begriffs mitbestimmend ist: rigoristische Strömungen (Montanismus, Jansenismus, Calvinismus), die die strenge atl. Auffassung von Gottes Heiligkeit in den Vordergrund rückten, wurden immer wieder überwunden. Eine Religion, die die Lehre von der Analogie anerkennt und für die sich Gott selbst als die →Liebe geoffenbart hat, kann schwerlich in der Heiligkeit Gottes immer zuerst das Furchterregende sehen.

Die Überzeugung von der Heiligkeit Gottes war von jeher eine so unangefochtene Glaubenswahrheit des Christentums – in der →Liturgie ist sie seit alters ein gern betonter Gesichtspunkt der Gottesverehrung –, daß sie nie einer lehramtlichen Entscheidung bedurfte. Um so selbstverständlicher ist nebenher immer wieder von ihr die Rede (D 48, 275, 292, 343, 428 u.a.). Das *tremendum* klingt an in der wiederholten Betonung von Gottes Majestät (D 17, 39, 78 u.a.), das *fascinosum* in der öfters wiederkehrenden Lehre von der Unendlichkeit seiner Vollkommenheit (D 78ff, 144, 275ff, 1782), des höchsten Gutes (D 706), dessen beseligende Schau das ewige Glück des Menschen ausmachen wird (D 530, 693, 1928ff). Objektive (ontische) Heiligkeit meint die ganz einzigartige, absolute und höchste Würde, auf Grund derer Gott für sich selbst Gegenstand unbedingter, höchster und unwandelbarer Ehrfurcht und für sich und alle übrigen Wesen der höchste Zweck und damit die unbedingt achtungswürdige und unantastbare Regel des Handelns ist. Sie ist der Grund, warum Gott eine Verehrung und Achtung im Sinn der Anbetung zukommt (→Gebet).

Von der objektiven Heiligkeit Gottes wird die Heiligkeit seines Willens, seine *ethische* Heiligkeit – häufig als *formelle* Heiligkeit bezeichnet – unterschieden. Sie besagt negativ die absolute Gegensätzlichkeit zu jeder →Sünde oder Fehlerhaftigkeit, positiv die unwandelbare Ausrichtung des göttlichen Willens auf den höchsten Wert, d.h. auf seine eigene unendliche Würde (→Sein) und damit das lauterste, erhabenste und beharrlichste Wollen des Guten überhaupt. Schon die Kirchenväter sehen Gottes Heiligkeit in der göttlichen Güte, in der Reinheit oder der heiligen Liebe Gottes verwirklicht (z.B. Augustinus, Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius). Besonders die Liebe – als kontemplative Liebe Gottes zu seiner eigenen Schönheit – wird einfach

Heiligkeit genannt. Pseudo-Dionysius definiert die Heiligkeit geradezu als in jeder Hinsicht vollkommene und ganz und gar fleckenlose Reinheit (Div. Nom. 12). So ist es verständlich, daß Heiligkeit von Thomas von Aquin bis M. J. Scheeben vorzüglich als Eigenschaft des göttlichen Willens betrachtet wurde, wenn man auch um die objektive Heiligkeit immer wußte.

Weil mit Heiligkeit im eigentlichen Sinn die absolute Würde Gottes selbst bezeichnet wird, kann Kreatürlichem diese Bezeichnung nur im analogen Sinn zukommen. Die Kirche hielt sich hierbei im großen und ganzen an den biblischen Sprachgebrauch. Gott kann Dinge, Orte und Zeiten für sich und seinen Dienst allein aussondern und beanspruchen, so daß sie (im Sinne *kultischer* Heiligkeit) als heilig zu gelten haben (→Kult). So kann die Kirche Gegenstände, Zeiten und Orte als von Gott für sich ausgesondert betrachten und kraft der ihr verliehenen Vollmacht je nach Möglichkeit und Bedürfnis dem profanen Gebrauch entziehen und für den Gottes-Dienst reservieren.

Hierbei handelt es sich um eine nur äußerliche Beziehung zum Göttlichen; anders ist es, wenn über die Heiligkeit von Menschen gesprochen wird. In →Jesus Christus ist der Heilige selbst Mensch geworden (→Inkarnation), um durch sein Heilswerk und seine Heiligungsmittel (→Wort; →Sakrament) dem Menschen an seiner Heiligkeit Anteil zu geben: Wort und Sakrament vermitteln den →Hl. Geist und die heiligmachende →Gnade und machen uns der göttlichen Natur teilhaft (2 Petr 2,4; →Teilhabe). In diesem Sinn hat Paulus die Getauften »Heilige« genannt, in diesem Sinn vor allem ist auch die →Kirche wesensmäßig heilig. Dabei handelt es sich als reale Verbundenheit mit dem Göttlichen um *objektive* Heiligkeit, wenn auch in analogem Sinn. Da es aber bei den Sakramenten keine magische Wirkungsweise gibt, muß der im Sakrament angebotenen Heiligung von seiten Gottes ein personales Bemühen von seiten des Menschen in Form der Abkehr von der Sünde und der Hinwendung zum Guten entsprechen: ein Bemühen um *ethische* (= *subjektive*) Heiligkeit. So sehr objektive und subjektive Heiligung des Menschen begrifflich zu unterscheiden sind, so wenig sind sie in Wirklichkeit voneinander ablösbar. Mit der heiligmachenden Gnade, durch die der Getaufte in die Heiligkeitssphäre Gottes einbezogen wird, bekommt er zugleich das Befähigtsein durch die göttlichen Tugenden als Exhortativ oder Imperativ, sein ganzes Leben und seine Person dem heiligen Gott zu überantworten.

3. Die (ontische) Heiligkeit Gottes macht die Würde und Erhabenheit Gottes selbst aus. Das göttliche Sein ist in jeder Hinsicht unendlich vollkommen. Zu den Transzendentalien des Seins aber gehört in erster Linie das *unum:* So weit etwas ist, ist es in sich eins. Je höher ein Seiendes auf der Seinsskala steht, desto mehr →Einheit eignet ihm. Im geistig Seienden wird die dem Sein eigene Tendenz zur Einheit bewußt und im *Willen* als Selbstbejahung, als Liebe zu sich selbst erfahren. In Gott, dem das unendlich vollkommene Sein zugleich mit der unendlich vollkommenen Erkenntnis seiner selbst zu eigen ist,

ist die Liebe zu seiner Seinsvollkommenheit und Würde, zu seiner objektiven Heiligkeit unendlich vollkommen und unabdingbar. Diese bewußte und unverbrüchliche Bejahung der seinshaften Heiligkeit durch den göttlichen Willen wird als formelle Heiligkeit von der ontischen mit gleichem Recht unterschieden, wie der göttliche Wille selbst differenziert wird von der göttlichen Natur. Nur darf nicht an eine Realdistinktion gedacht werden, die es im göttlichen Wesen nicht gibt. »Die sittliche und seinshafte Heiligkeit fallen bei Gott in eins zusammen: Die seinshafte Heiligkeit geht ein ins Handeln und wirkt sich darin aus, ja sie ist das Handeln Gottes, und die sittliche Heiligkeit ist Ausdruck des heiligen Seins, ja sie ist dieses Sein« (M. Schmaus).

So verschieden auch die einzelnen Seienden sein mögen – vor allem klafft ein unendlicher Unterschied zwischen dem göttlichen und allem kreatürlichen Sein (→Schöpfung) –, so sehr gehören sie alle in Einheit zusammen zum einen Seinsbereich, haben sie eine in ihrer konkreten Seinsvollkommenheit begründete Werthaftigkeit und damit einen ihnen eigenen »Ort« im Seinskosmos. In jenem analogen Verhältnis, wie bei ihnen im Vergleich zur unendlichen Würde Gottes noch von Wert und Würde gesprochen werden kann, können sie auch noch heilig genannt werden, um so mehr, als ja ihr Seinswert auch schon etwas über ihre »Nähe« zu Gott aussagt. Deshalb gebührt jedem Seienden ein seiner Werthaftigkeit entsprechender Grad von Ehrfurcht.

Wie das Transzendentale *unum* das konkrete Seiende in sich selbst zur Einheit macht, so schließt die dem Sein als solchem innewohnende Tendenz zur Einheit auch alle Seienden unter sich zu einem Seinskosmos zusammen. Der *appetitus naturalis* drängt ein jedes an seinen ihm zustehenden »Ort«. Das geistig Seiende erfährt dieses Naturstreben als Verlangen nach Seinsvervollkommnung in jedem Streben nach Gutem oder nach Glückssteigerung, das an sich dazu angetan ist, es an seinen »Ort«, d.h. auf den Weg zum unendlichen Gut zu bringen. (Freilich kann dieser Weg natürlicherweise wegen der Transzendenz des Zieles nie an sein Ende kommen.) Dem mit →Freiheit begabten geistig Seienden, dem →Menschen, obliegt es nun, dem Naturstreben in sich (→Natur) nicht einfach blinden Lauf zu lassen, sondern die wahre Werthaftigkeit der ihm aufgegebenen Seienden zu erkennen und sich im recht verstandenen Sinn der Einheitstendenz allen Seins seinsgerecht zu verhalten: in →Demut sich einzufügen in den Kosmos (→Ordnung) und in Ehrfurcht sich der Oberhoheit des Schöpfers unterzuordnen. Demut, Ehrfurcht und vor allem Liebe den Mitgeschöpfen und – unendlich mehr – dem Schöpfer gegenüber sind also die zentralen Forderungen der →Sittlichkeit. In ihrem Vollzug besteht die (analoge) formelle oder ethische Heiligkeit des Menschen, durch die er (natürlicherweise) am ehesten Gott zugehörig zu werden vermag.

Freilich würde bei dem auf seine natürliche Erkenntnis- und Liebesfähigkeit gestellten Menschen diese ethische Heiligkeit ebenso zu bewerten sein wie die (im natürlichen Sein begründete) ontische Heilig-

keit. Es bedarf darüber hinaus in der theologischen Tugend des Glaubens einer gnadenhaften, übernatürlichen Befähigung, Gott zu erfassen, und ebenso in der theologischen →Tugend der Liebe, zu einer wirklichen Liebeseinheit mit Gott zu gelangen. Diese werden dem Menschen zusammen mit seiner ontischen Heiligung durch die heiligmachende Gnade anlagemäßig verliehen: In der →Taufe schon tritt Gott in eine Verbindung mit dem Menschen durch das Einwohnen des →Hl. Geistes. Die Entfaltung der damit »in unsere Herzen ausgegossenen Liebe« (Röm 5,5), die im großen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gefordert wird (Mt 22,37ff), ist im wesentlichen der Weg, auf dem der Mensch nach der ihm möglichen Heiligkeit streben kann und muß: Die Liebe ist nicht nur an sich die für ihn bestmögliche Form der Selbstübereignung an den heiligen Gott; wenn sie im Sinne Jesu als Haben und Halten seiner Gebote (Jo 14,21) verstanden wird, ist sie zugleich des Menschen beste Entsprechung gegenüber der Vaterunserbitte: »Geheiligt werde Dein Name.«

E. Williger, Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenischen und hellenistischen Religionen. Gießen 1922; W. Baetke, Das Heilige im Germanischen. Tübingen 1942; F. K. Feigel, Das Heilige. Tübingen [2]1948; M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik II, Freiburg [3]1948, 140–143. 249–264; B. Häring, Das Heilige und das Gute. Freiburg 1950; J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Regensburg [2]1951; M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, München [5]1953, 484–489; R. Otto, Das Heilige. München [30]1958; K. Rahner – B. Häring, Heiligkeit des Menschen, in: LThK V ([2]1960), 130–133; L. Scheffczyk, Heiligkeit Gottes, in: LThK V ([2]1960), 134–136; B. Thum – A. Lang, Heilig, das Heilige, in: LThK V ([2]1960), 84–89; G. Thils, Christliche Heiligkeit. München 1961.

J. Grotz

G. Thils – K. V. Truhlar (Hrsg.), Laics et vie chrétienne parfaite. Rom 1963; dt.: Laien und christliche Vollkommenheit. Freiburg 1966; S. S. Acquaviva, Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft. Essen 1964; K. V. Truhlar, Antinomiae vitae spiritualis. Rom [4]1965; B. Casper – K. Hemmerle – P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige. Freiburg 1966; K. V. Truhlar, Structura theologica vitae spiritualis. Rom [3]1966; B. Welte, Heilsverständnis. Freiburg 1966; K. V. Truhlar, Heiligkeit, in: SM II (1968), 627–634.

Heilsgeschichte

I. Biblisch II. Systematisch

I. Biblisch

Unter den verschiedenen Aspekten, unter denen die Hl. Schrift betrachtet werden kann und im Laufe der Zeit auch betrachtet worden ist, hat sich die heilsgeschichtliche Sicht als äußerst fruchtbar und sachgerecht erwiesen. Mehr und mehr ist die neuere Forschung zu der Erkenntnis gelangt, daß nicht nur die Schrift als solche eine geschichtliche Größe ist, die alle Qualitäten eines geschichtlichen Werdens an sich trägt, sondern auch der Inhalt der Schrift wesentlich geschichtsbezogen ist. Das heißt: in der Schrift als Offenbarungszeugnis geht es primär nicht um allgemeine Wahrheiten, sondern um geschichtliche

Ereignisse, in denen Gottes Heilshandeln sich offenbart (→Offenbarung; →Heil). Im Selbstverständnis der Schrift ist das geschichtliche Element nicht ein äußerer Rahmen, der abgestreift werden kann, er gehört vielmehr zum Wesen dessen, wovon die Schrift →Zeugnis gibt. Wenn die Heilsoffenbarung als wesentlicher Inhalt der Schrift anerkannt werden muß, dann gilt das gleiche auch von der Heilsgeschichte, da die Heilsoffenbarung nach dem Selbstverständnis der Schrift sich als geschichtliches, d.h. in zeitlich abgegrenzten Akten geschehendes Ereignis verwirklicht. In →Wort und Tat offenbart sich das Heilshandeln Gottes nach dem Zeugnis der Schrift; Gottes Wort und Gottes Tat in ihrer geschichtlichen Abfolge bilden demnach auch den eigentlichen Inhalt der Heilsgeschichte. Dazu gehört freilich auch die Antwort des Menschen auf Gottes Heilshandeln, sein →Glauben und sein Nichtglauben, seine Treue und sein Versagen. Durch die ganze Schrift geht jedoch die Grundüberzeugung, daß Gottes Heilshandeln zu seinem Ziele kommt, mag dieses Ziel auch verschieden bestimmt sein.

1. *Heilsgeschichte als Inhalt des atl. Zeugnisses.* Wenn es auch schwierig und trotz aller neueren Erkenntnisse über die Entstehung des AT vorläufig noch aussichtslos erscheint, eine Geschichte der atl. Heilsauffassungen in ihren verschiedenen Nuancen und vor allem in ihrer genauen zeitlichen Aufeinanderfolge zu schreiben, so darf doch eines als sicher angenommen werden: Von Anfang an ist der atl. Heilsglaube nicht mythisch, sondern geschichtlich geprägt und auf geschichtliche Ereignisse bezogen (→Mythos). Zu den ältesten Glaubensformeln gehört das Bekenntnis zu Jahwe, »der Israel aus Ägyptenland herausgeführt hat« oder »der die Väter berufen und ihnen das Land gegeben hat« u.ä. In all diesen kurzen Bekenntnisformeln, die wahrscheinlich im →Kult ihren Ursprung haben und zeigen, daß auch der Kult von Anfang an geschichtsbestimmt ist, ist das →Bekenntnis zu →Gott unmittelbar und wesentlich zugleich eine Aussage über sein heilsgeschichtliches Handeln. Daneben finden sich »Summarien der Heilsgeschichte«, die, ebenfalls als Bekenntnisformeln geprägt, das heilsgeschichtliche Handeln Gottes schon in einem größeren Zusammenhang sehen (Jos 24,2ff; Dt 26,5–9). Wie ähnliche Beispiele (vor allem Pss 78; 105; 136 und Jdt 5,6ff) zeigen, scheint die Zeitspanne von den Erzvätern bis zur Landnahme zunächst als die Zeit der eigentlichen Heilsgeschichte angesehen worden zu sein. Die Herausführung aus Ägypten hat dabei ein besonderes Gewicht. Sie wird immer wieder gefeiert als *die* große Befreiungstat Gottes (Ex 15,1–18; Dt 5,15; 6,23f; Am 9,7; Os 13,4ff), welche die gesamte Geschichte →Israels bestimmt. Als ebenso geschichtsmäßig erweist sich der Gedanke an den →Bund, den Gott am Sinai Israel gewährt hat (Ex 24, 1–8; 34,10–28). So sehr der Bundesgedanke im Laufe der Zeit auch variiert sein mag, entscheidend blieb immer die Auffassung, daß Gott durch sein souveränes Handeln an einem bestimmten Zeitpunkt Israel in ein Treue- und Schutzverhältnis genommen und zu seinem Volk

erwählt hat (Ex 19,3–6). Vom Bundesgedanken her entwickelt sich in Israel die Fähigkeit, alles Geschehen, zunächst im Rahmen der Volksgeschichte, dann aber auch der Weltgeschichte, als Wirkung und Ziel des einen göttlichen Willens zu begreifen und darzustellen. Schon vor Moses ist von zwei Bünden die Rede, vom Noah- und vom Abrahambund (Gn 9,1ff; 15,18; 17). Vor allem aus der Beschreibung des Abrahambundes, die sich weitgehend mit der des Sinaibundes deckt, ersieht man, daß für den (oder die) Verfasser des Hexateuchs ein innerer Zusammenhang zwischen diesen beiden Heilstaten Gottes besteht. Mit der Feststellung schließlich, daß die Besitzergreifung von Kanaan die Erfüllung der den Vätern gegebenen →Verheißung darstellt (Dt 4,1; 6,18.23), erreicht die heilsgeschichtliche Schau des Hexateuchs einen gewissen Höhepunkt. Gottes Heilshandeln erscheint als ein geschlossenes Ganzes, als wahrhaft geschichtliches Handeln, das zwar in zeitlich verschiedenen Akten realisiert, aber immer auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist. Das sich hier zum erstenmal anmeldende Motiv von Verheißung und Erfüllung hat sich in der Folgezeit, vor allem im NT, als eines der bedeutsamsten Motive überhaupt erwiesen, die Selbstoffenbarung Gottes als heilsgeschichtliche Wirklichkeit zu begreifen.
Wie sehr die heilsgeschichtliche Sicht das Denken des AT bestimmt hat, sieht man besonders auch an der Stellung, die der *Schöpfungsbericht* (→Schöpfung) im Rahmen des Pentateuchs einnimmt. Vor allem im Geschichtswerk des Jahwisten wird das Schöpfungswerk nicht nur um seiner selbst willen dargestellt, sondern gehört organisch zu dem Geschehen, das in der Berufung Abrahams und in der Befreiung aus Ägypten, im Bundesschluß und in der Landnahme, d.h. in rein heilsgeschichtlichen Fakten, seine markanten Punkte hat. Als Teil dieses Geschehens wird das Schöpfungswerk selbst als heilsgeschichtliches Geschehen gewertet: Es erscheint als der eigentliche Beginn der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Daß aber die Schöpfungsgeschichte in diesen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt wird, hat weittragende Folgen. Dadurch wird sie selber nicht nur vor aller mythischen Deutung geschützt, sie bewahrt auch den Erwählungs- und Bundesgedanken vor jeder partikularistischen Verengung. Der Gott Israels ist zugleich der Gott der →Welt, und alles Heilshandeln Gottes mit Israel ist grundsätzlich auf das Heil der ganzen Welt angelegt.
Das Miteinander von göttlicher Huld und menschlicher Schuld wird in der *deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung* zum eigentlichen Leitgedanken der heilsgeschichtlichen Darstellung. Das deuteronomistische Werk kann als eine große »Gerichtsdoxologie« angesprochen werden, in der der Nachweis erbracht wird, daß Gottes Urteil in der Geschichte gerecht war und sein Wort sich erfüllt, das Drohwort und das Verheißungswort. Der Bundesgedanke lebt hier fort, insofern Mittelpunkt deuteronomistischer Geschichtsschreibung der Bund Gottes mit David und seinen Nachkommen ist

(2 Sam 7; 23). In der ins Typische ausgeweiteten Art der Darstellung Davids weist diese Geschichtsschreibung in die Zukunft, auf den vollkommenen Gesalbten, in dem die Verheißung an David ihren eigentlichen Sinn hat.

Eine gewisse Akzentverschiebung gegenüber der bisher geschilderten Auffassung vom heilsgeschichtlichen Handeln Gottes stellt die →Verkündigung der →Propheten dar. Bezog sich jene vor allem auf das vergangene Handeln Gottes und leitete aus ihm das Vertrauen auf die Zukunft, aber auch die Verpflichtung zum bundestreuen Verhalten ab, so ist diese vor allem auf die Zukunft abgestellt und erwartet einen neuen Anfang des Geschichtshandelns Gottes, das endgültige Heil, in dem alle Verheißungen Gottes ihre letzte Erfüllung finden werden. Dabei verwenden die Propheten die schon vorgegebenen heilsgeschichtlichen Kategorien vom neuen Sion (Is 1,26; vor allem Aggäus und Zacharias), vom neuen David (Is 9,5f; 11,1ff; Am 9,11; Os 2, 1f u.ö.), vom neuen Bund (Jr 31,31ff; 32,40; Ez 16,60; 36,27ff) und sehen nicht nur Parallelen zwischen dem Alten und Neuen, sondern ziehen auch Verbindungslinien, so daß das Neue als Erfüllung und Überhöhung des Alten erscheint. Besonders im Gedanken vom heiligen »Rest« (Is 6,13; 10,21 u.ö.) wird dieser Zusammenhang zwischen Altem und Neuem durchgehalten. Darin jedoch, daß dieser »Rest« nur durch Gottes besondere Tat gerettet wird, zeigt sich das Charakteristische der prophetischen Verkündigung, die Gottes →Gericht bezeugt und dieses Gericht zugleich als →Tod und →Leben, als Untergang und Neuanfang versteht. In der Verkündigung des »Tages Jahwes« (Am 5, 18–20; Is 2, 9ff; 13 u. ö.) hat diese heilsgeschichtliche Schau der Propheten ihren prägnanten Ausdruck gefunden und zugleich neue Dimension gewonnen: die Ausweitung ins Kosmische, insofern das Eingreifen Jahwes selbst die geschöpflichen Ordnungen betrifft. Mit dieser Ausweitung ist ein Streben nach Universalismus (die Heiden werden in das Reich hineingenommen) und Vergeistigung verbunden (vgl. vor allem die Darstellung des Neuen Bundes bei Ez 36, 27ff). Aber immer bleibt die prophetische Sicht heilsgeschichtlich. Sie geht vom geschichtlichen Handeln Gottes aus und sieht als Ziel das Heil Israels und aller Völker. Dadurch unterscheidet sie sich stark von der *spätjüdischen Apokalyptik*, in der das Heilsmoment und das aktive Handeln Gottes stärker zurücktritt oder fast nur für den einzelnen als relevant betrachtet wird. Das prophetische Zeugnis von der Heilsgeschichte wird in der Apokalyptik aufgenommen und weitergeführt, z.T. jedoch in stark modifizierter Form. Das Interesse gilt mehr und mehr den äußeren Umständen des eschatologischen Handelns Gottes, das man nach einem Schema berechnen zu können glaubt und phantastisch ausschmückt. Aber eines hat die jüdische Apokalyptik bis in ihre spätesten Formen festgehalten: das Zeitmoment. Wenn sie von zukünftigem Geschehen spricht, dann meint sie echte Zukunft in zeitlichem Sinn. Das geschichtslose zyklische Denken hat im Judentum keine Geltung erlangt.

2. *Die Heilsgeschichte als Inhalt des ntl. Zeugnisses. a) In der Verkündigung Jesu.* Wenn Markus und Matthäus übereinstimmend, gleichsam als Thema und Überschrift zum gesamten öffentlichen Wirken Jesu (→Jesus Christus), den Heroldsruf Jesu anführen: »Nahegekommen ist die Herrschaft Gottes« (Mk 1,15; Mt 4,17), dann darf man dieses Wort als die »Mitte der Botschaft Jesu« betrachten (→Reich Gottes). Diese Auffassung wird gestützt durch zahlreiche andere Worte Jesu, die aus der ältesten Traditionsgeschichte stammen und in denen der Gedanke der anbrechenden Gottesherrschaft unmißverständlich zum Ausdruck kommt. Ist aber die Gottesherrschaft das Zentralthema der Verkündigung Jesu, dann ist diese in eminentem Sinn heilsgeschichtlich bestimmt, da es kaum einen anderen Begriff gibt, in dem das heilsgeschichtliche Handeln Gottes so deutlich ausgesagt wird wie in diesem. Der griechische Terminus βασιλεία meint nicht primär einen Bereich oder Zustand, sondern als *nomen actionis* ein Handeln. Wenn von der βασιλεία Gottes geredet wird, dann soll vor allem gesagt werden, daß Gott seinen Willen durchsetzt, daß er handelnd in die Geschichte eingreift und seine Herrschaft über die ganze Welt erweist. Als *heils*geschichtlicher Terminus erweist sich dieser Begriff dadurch, daß zwar der Gedanke an das Gericht zum Vollinhalt der Gottesherrschaft gehört, aber diese vor allem als Anbruch und Durchbruch des Heils, des vollendeten Heils, gesehen wird. Das *geschichtliche* Moment kommt dadurch zum Ausdruck, daß die Gottesherrschaft, wenigstens in der Verkündigung Jesu, nicht als transzendente, sondern als echt geschichtliche Wirklichkeit verstanden wird, die schon jetzt ihren Anfang hat, wenn sie ihre letzte Erfüllung auch erst in der →Ewigkeit finden wird. Als echt heilsgeschichtliche Verkündigung erwiese sich die Botschaft Jesu also auch dann, wenn Jesus wie die atl. Propheten nur den nahen oder unmittelbar bevorstehenden Anbruch der Königsherrschaft Gottes verkündet hätte. Aber nach dem synoptischen Bericht weiß sich Jesus nicht nur als »Zeichen« oder »Ansager« der kommenden Gottesherrschaft; in seiner Verkündigung steht vielmehr zentral die Botschaft, daß in und mit seiner Person die Gottesherrschaft schon ihren Anfang genommen hat. »Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, ist in der Tat die Gottesherrschaft zu euch gelangt« (Lk 11,20; vgl. 10,18). In Mk 1,21–25 wird die Überwindung der Satansherrschaft (→Satan) geradezu als konkretes Beispiel der mit Jesus beginnenden Gottesherrschaft gesehen. Denn nach dem programmatischen Ruf: »Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen die Herrschaft Gottes«, folgt, nur getrennt durch die Perikope von der ersten Jüngerwahl, der Bericht über die Heilung des Menschen, der von einem unreinen Geist besessen war. Daß in der Dämonenaustreibung Jesu die Ansage der Gottesherrschaft sich erfüllt, spiegelt das Selbst- und Sendungsbewußtsein Jesu wider. Im gleichen Sinne wollen alle Wunder Jesu verstanden sein. Indem Krankheit und Tod, Zeichen und Folgen der Unheilszeit, überwunden werden, offenbart sich die das gesamte

geschöpfliche Leben umfassende und umgestaltende Kraft der Gottesherrschaft, wird bereits das neue Leben sichtbar, das keine Krankheit und keinen Tod mehr kennt. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Antwort, die Jesus dem Täufer auf seine Frage, ob er der verheißene Heilbringer der Endzeit sei, ausrichten läßt: »Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird die Frohbotschaft verkündet« (Lk 7, 21 f). Das Wort ist ein Zitat der Isaiasweissagung 35, 5 f in Verbindung mit 61, 1 (Frohbotschaft für die Armen), und sein offenbarer Sinn ist dieser: Die endgültige Heilszeit, die im AT verheißen ist, hat im Wirken Jesu schon begonnen; in seinem Wirken erweist sich Jesus als der eschatologische Heilbringer. Vor allem durch den Anspruch, →Sünden in eigener Vollmacht hier und jetzt vergeben zu können, verkündigt Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft, wenn anders Sündenvergebung auch und vor allem als das Heilsgut der Gottesherrschaft gilt (Mk 2, 1–12).
Von der Gegenwart des Heils handeln auch manche *Gleichnisse* Jesu. So vor allem die sog. Wachstumsgleichnisse, die den Gegensatz zwischen unscheinbarem Anfang und aller Welt sichtbarer Manifestation der Gottesherrschaft deutlich machen wollen. Als Kontrastgleichnisse verstanden, machen die Wachstumsgleichnisse noch ein anderes sichtbar: Die Gottesherrschaft ist nicht nur Gegenwart, »realisierte Eschatologie«, sondern zugleich eine zukünftige Wirklichkeit. Man kann im Sinne Jesu zwar nicht vom »Wachsen« des Gottesreiches sprechen, aber aus den Gleichnissen wird deutlich, daß die Gottesherrschaft, die in Jesus ihren Anfang nimmt, noch nicht in endgültiger Weise da ist. Jetzt ist sie noch verborgen – einmal wird sie offenbar sein. Jetzt wirkt noch das →Böse, obwohl es grundsätzlich schon überwunden ist – einmal bei der »Ernte« wird alles Böse vernichtet werden. Die gegenwärtige Situation der Gottesherrschaft und damit die heilsgeschichtliche Situation ist gekennzeichnet durch eine echte Polarität, durch die Spannung von Sein und Noch-nicht-Sein, von Haben und Hoffen (→Hoffnung), von Gegenwart und Zukunft. Zur Zukunft gehört die Parusie, das Gericht und die Weltvollendung, und die zahlreichen Aussagen Jesu, die sich darauf beziehen, müssen als echte Zukunftsaussagen verstanden werden (→Eschatologie). An dem polaren Charakter der Gottesherrschaft hat auch die →Kirche teil; als das auserwählte Gottesvolk der Endzeit hat sie ihr Leben allein aus den in ihr schon gegenwärtigen Heilskräften der Gottesherrschaft; dennoch bleibt sie ganz auf die vollendete βασιλεία ausgerichtet. Aus der polaren Spannung der Gottesherrschaft sind auch die ethischen Weisungen Jesu zu verstehen. Es handelt sich hier nicht um allgemeine ethische Ideale, sondern um Verhaltungsweisen gegenüber der schon hereinbrechenden, in ihrer Fülle aber noch bevorstehenden Gottesherrschaft. In dieser Situation fordert Jesus →Umkehr und radikalen →Gehorsam.
Umfaßt die Gottesherrschaft Gegenwart und Zukunft zugleich, so ist

sie jedoch radikal abgesetzt gegen die Vergangenheit. Das wird vor allem sichtbar in dem Logion Lk 16,16: »Das Gesetz und die Propheten (reichen) bis Johannes. Von da an wird die Gottesherrschaft verkündet, und jeder drängt mit Gewalt in sie hinein.« Hier wird deutlich zwischen der Verheißungszeit, zu der auch der Täufer noch gerechnet wird, und der schon anbrechenden Zeit der Gottesherrschaft unterschieden. Dabei bleibt freilich der innere, echt heilsgeschichtliche Zusammenhang dieser beiden Zeitperioden, der Verheißung und Erfüllung, bestehen. In zahlreichen anderen Logien (vgl. vor allem Lk 7,21f) wird die gleiche Auffassung sichtbar, daß Jesus sich nicht außerhalb der Heilsgeschichte stellt, sondern sein Wirken in den heilsgeschichtlichen Rahmen der göttlichen Ökonomie einordnet. Vor allem in den Einsetzungsworten des Eucharistieberichtes, der in beiden Fassungen vom »Bund« spricht, der in Christi Blut geschlossen wird, tritt diese heilsgeschichtliche Schau deutlich hervor (→Eucharistie). Die inhaltliche Anspielung auf Jr 31,31ff will dartun, daß in Jesu Tod die eschatologische διαθήκη, von der Jeremias geweissagt hat, begründet wird. Das Neue der Einsetzungsworte liegt darin, daß nicht mehr im öffentlichen Auftreten Jesu, sondern in seinem Tod der Beginn der eschatologischen Heilszeit gesehen wird. Ansätze zu dieser Betrachtungsweise liegen allerdings auch schon in den zahlreichen Logien vor, in denen Jesus sich als den leidenden Gottesknecht bezeichnet, der durch sein stellvertretendes Leiden Israel (und die Welt) mit Gott versöhnt (→Stellvertretung).

b) *In der Verkündigung der Urkirche.* Die in der Verkündigung Jesu sichtbar werdende heilsgeschichtliche Schau ist im wesentlichen in der Verkündigung der Urkirche durchgehalten. Zwar gibt es Akzentverschiebungen und Nuancierungen, nirgendwo jedoch wird in der Urkirche der eigentlich heilsgeschichtliche Charakter des Kerygmas aufgegeben.

Wenn die Urkirche Jesus als Christus bezeichnet und beide Worte nebeneinanderstellt, dann liegt hier eine der ältesten christologischen Bekenntnisformeln vor, die einen ausgeprägt heilsgeschichtlichen Sinn hat. Denn diese Formel hat die Bedeutung: Jesus von Nazareth ist der Messias, d.h. der im AT verheißene Gesalbte Gottes, der die eschatologische Heilszeit bringt. Notwendig eingeschlossen in dieses Bekenntnis ist die Auffassung, daß diese Heilszeit schon begonnen hat, weil der Messias in Jesus von Nazareth schon erschienen ist. Aus der nachösterlichen Situation erklärt es sich, daß jetzt das Gewicht nicht mehr so sehr auf der öffentlichen Wirksamkeit als auf dem Erlösungstod Christi liegt und daß auch das Wirken Christi im Lichte dieses Todes (und der Auferstehung) gesehen und gewertet wird. Aber es ist ein echt historisches Ereignis, das nicht nur als Zeichen, sondern als Anfang und Ursache der eschatologischen Heilszeit genannt wird. Dabei hält die Urkirche an der Auffassung Jesu fest, daß das eschatologische Heil noch nicht in seiner ganzen Fülle erschienen ist, sondern die Offenbarung dieses Heils noch aussteht, daß Christus wieder-

kommen wird zum Gericht und dann erst die Vollendung geschieht. Dieses Spannungsverhältnis von Gegenwart und Zukunft, von »schon jetzt« und »noch nicht ganz« kann freilich von den einzelnen ntl. Verfassern verschieden gesehen und bewertet werden. Wie das Heil selbst eine dynamische Größe ist, so ist die Betrachtungsweise der Urkirche nicht statisch bestimmt, sondern oszilliert zwischen Betonung der Gegenwart und Hoffnung auf die Zukunft.

Hatten sich schon im AT auf Grund bestimmter Ereignisse verschiedene Deutungen des Heilshandelns Gottes gezeigt, so konnte es nicht ausbleiben, daß die Urkirche die vorhergehende Heilsgeschichte vom Christus-Ereignis aus ganz neu interpretierte. Diese Interpretation deutete alles bisherige Handeln als Verheißung und Vorbereitung auf Christus, betonte aber auch den Unterschied zwischen der bisherigen Zeit des Unheils und dem, was Gott »jetzt« zum Heil der Menschen gewirkt hat.

Soweit in den synoptischen Evangelien die Redaktion der einzelnen Verfasser sichtbar wird, werden auch z. T. variierende heilsgeschichtliche Konzeptionen erkennbar. Bei *Matthäus* ist das Interesse für die Verbindung zwischen der atl. Verheißung und der Jesusgeschichte offensichtlich. Schon der Stammbaum will zeigen, daß Jesus der im AT verheißene Messias ist und daß sich in ihm die ganze Geschichte Israels erfüllt. Vor allem die sog. Reflexionszitate, eine Eigentümlichkeit des Matthäus, zeigen sein großes Interesse an dem Nachweis, daß in Jesus sich »die Schrift erfüllt« hat. In ihrem theologischen Sinn spiegeln sie eine Auffassung der gesamten urkirchlichen Verkündigung wider, die vielleicht schon in ihren ersten Anfängen (vgl. die Petruspredigten in Apg 2 und 3) das Schriftargument als wesentliche Aussageform verwendet hat. Große Bedeutung für Matthäus hat auch die Wirklichkeit der Kirche. Vielleicht darf man sogar Mt 16, 13–20 mit der Verheißung an Petrus als den Höhepunkt des Evangeliums ansprechen. Dann hätte in der Sicht des Evangelisten die Kirche im Mittelpunkt der Verkündigung und des Wirkens Jesu gestanden, in denen sich die Gottesherrschaft realisierte. Damit würde übereinstimmen, daß bei Matthäus der Auftrag Jesu zur Heidenmission (28, 18–20) stark betont ist (vgl. auch Mt 24, 14). Doch bliebe der Vorläufigkeitscharakter der Kirche auch bei Matthäus gewahrt, insofern er das »Reich des Menschensohnes« (= die Kirche) deutlich von dem »Reich des Vaters« unterscheidet (Mt 13, 41.43).

Im Doppelwerk des *Lukas* scheint eine Konzeption der Heilsgeschichte wirksam zu sein, die bei aller Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Urkirche manche eigenen Züge aufweist. Auch bei dem »Historiker unter den Evangelisten« darf die betonte Herausstellung der historischen Fakten nicht aus einem profanhistorischen Interesse erklärt werden, sondern aus einem heilsgeschichtlichen Motiv: Das Heilsereignis soll durch die Verklammerung mit der Historie in seiner geschichtlichen Faktizität aufgewiesen werden. Für Lukas hat die Zeit theologische Bedeutung: Gottes Heilshandeln ist für ihn nicht ein

ewiges Jetzt oder ein sich im Kreislauf wiederholendes Geschehen, sondern es hat, indem es an Ort und Zeit gebunden ist, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das freilich scheint die heilsgeschichtliche Grundkonzeption des Evangelisten zu sein, daß das irdische Wirken Jesu die »Mitte der Zeit« ist, nämlich zwischen der Zeit Israels und der Zeit der Kirche. Die Zeit Israels ist gekennzeichnet durch die Verheißung, die Zeit der Kirche aber durch das Pneuma, durch das Gott die Heilswirklichkeit Christi als lebendige Gegenwart durch die Zeiten und Völker wirksam sein läßt (→Hl. Geist). Mag in der Darstellung des Lukas auch die Zeit der Kirche besonders betont sein, so steht auch hier am Ende – vielleicht nicht so drängend erwartet (Lk 19,11ff; 21,24) – die Parusie als endgültige Manifestation des Heilshandelns Gottes (Lk 21,25–28). Vor allem Lk 21,28 (Sondergut des Lukas): »Wenn all dies zu geschehen beginnt, dann richtet euch auf und erhebt eure Häupter; denn eure Erlösung ist nahe«, macht deutlich, daß dieser Evangelist die Parusie nicht so sehr als Gericht, sondern als das große Heilsereignis verstanden hat.
Bei →*Paulus* hat die heilsgeschichtliche Schau der Urkirche einige besondere neue Aspekte gewonnen. Er übernimmt von der Urgemeinde das christologische und soteriologische Grundbekenntnis, wie es vor allem 1 Kor 15,3–5 sichtbar wird. Dieses Grundbekenntnis bildet für Paulus den Ausgangspunkt seines eigenen heilsgeschichtlichen Denkens, das viel stärker, als es zuvor geschehen war, die theologischen Konsequenzen aus den entscheidenden Punkten des urchristlichen Kerygmas zieht und zu einer Auffassung vom Ablauf der Heilsgeschichte gelangt, die an theologischer Tiefe alle vorhergehenden Deutungen überragt.
Im Mittelpunkt steht als entscheidendes Faktum der Tod Jesu, der mit der →Auferstehung Jesu eine untrennbare Einheit bildet. Der Tod Jesu ist für Paulus die Zäsur im Ablauf der Zeiten. Vom Tode Christi aus beurteilt er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nur aus dem Glauben an die absolute und universale Heilsbedeutung des Todes Christi erklärt sich der Kampf des Apostels gegen die Gesetzeswerke, sein →Evangelium von der reinen →Gnade Gottes, seine Ethik und seine typologische Deutung der Hl. Schrift und der atl. Geschichte. Die Heilsbedeutung des Todes Christi zeigt sich wohl am deutlichsten in Röm 3,21–25, und zwar darin, daß Paulus ihn als die Offenbarung und den Erweis der »→Gerechtigkeit Gottes« versteht. Denn dieser Terminus bezeichnet bei Paulus nicht eine Eigenschaft Gottes, vor allem nicht im Sinne der *iustitia distributiva* oder *vindicativa* und auch nicht eine Eigenschaft des Menschen, die von Gott kommt, sondern – Paulus übernimmt den Sprachgebrauch der Psalmenliteratur und des Deuteroisaias – das in Güte und Erbarmen geschehende Heilshandeln Gottes. Darin ist freilich das Ziel dieses Handelns mitgedacht: die Gerechtigkeit des Menschen. Unter Offenbarung versteht Paulus nicht eine Enthüllung von etwas Schon-Dagewesenem, sondern das Wirksamwerden dessen, was geoffenbart wird. Röm 3,25 meint also

nichts anderes, als daß Gott im Sühnetod Christi sein Heilshandeln wirksam werden läßt. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die »jetzt« geschieht, eben im Tode Christi, löst die »Offenbarung des Zornes Gottes« ab, die nach Röm 1, 18 über Heiden und Juden wirksam ist, weil alle gesündigt haben. So werden zwei grundverschiedene heilsgeschichtliche Perioden sichtbar: die Zeit des Zornes Gottes und die Zeit der Gerechtigkeit Gottes. Immer wieder betont Paulus, daß »jetzt«, auf Grund des historischen Ereignisses von Tod und Auferstehung Christi, die Heilszeit ist. Gottes Spruch beim Propheten: »Zu willkommener Zeit erhörte ich dich, und am Tage des Heils half ich dir« (Is 49, 8), interpretiert Paulus: »Siehe jetzt hochwillkommene Zeit, siehe jetzt Tag des Heils« (2 Kor 6, 2). Jetzt sind wir gerechtgesprochen durch Christi Blut (Röm 5, 9); jetzt haben wir durch ihn Versöhnung empfangen (Röm 5, 11); jetzt sind wir befreit von der Sündenmacht (Röm 6, 22). So sehr aber auch die Heilsbedeutung des Todes Christi in ihrer Einmaligkeit (Röm 6, 10), Absolutheit und Universalität unterstrichen wird, es bleibt eine Spannung bestehen zwischen Anfang und Vollendung, zwischen »jetzt schon« und »noch nicht«. Neben dem Indikativ steht bei Paulus der Imperativ als Ausfluß aus der Heilstat Gottes. Die eschatologische Art der paulinischen Ethik wird vor allem darin deutlich, daß das Pneuma als Prinzip allen sittlichen Handelns genannt und dieses Handeln selbst als eschatologische Haltung bestimmt wird, die im Wissen um das Vergehen der jetzigen Welt sich nicht an sie bindet (1 Thess 5, 4–10; 1 Kor 7, 29ff; 10, 11ff; Röm 12, 2.10–14; Kol 3, 5–11), sondern allein auf die Vollendung mit Christus ausgerichtet ist (Phil 3, 8ff). Paulus übernimmt das spätjüdisch-apokalyptische Zeitenschema von den zwei »Äonen«, allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Während in der spätjüdischen Apokalyptik die beiden Weltzeitalter einander ablösen und zeitlich scharf getrennt sind, beginnt für Paulus mit dem Tode Christi schon der zukünftige Äon und ragt in den alten Äon hinein, der bis zur Parusie Christi weiterläuft. Grundsätzlich ist der alte Äon schon überwunden, und das Neue ist gekommen; aber das Alte ist noch da, und das neue Leben wird erst in der Parusie offenbar werden (Kol 3, 1–4). Aus diesem Nebeneinander und Ineinander der beiden Äonen erklärt sich »die typisch paulinische Problematik von Sein und Werden, von Haben und Erstreben, von Indikativ und Imperativ« (O. Kuss). In gewisser Weise berührt sich die paulinische Sicht mit der Spannung, die Jesu Verkündigung von der Gottesherrschaft eigen ist.

Von Christus her sieht Paulus auch die Geschehnisse des AT in einem neuen Licht. Die Menschheitsgeschichte vor Christus erscheint ihm so schlechtweg als Unheilsgeschichte. →Adam und Christus sind die repräsentativen Vertreter der beiden Weltzeitalter (Röm 5, 12–21; 8, 29; 1 Kor 15, 21f.45–49). Adam ist der Vertreter des bestehenden Weltzeitalters, »dieses bösen Äons« (Gal 1, 4). Der zweite Adam aber, Christus, ist »der letzte«, der dem kommenden Äon des Heils zuge-

hört. In ihrer jeweiligen Bedeutung stehen beide jedoch nicht parallel nebeneinander – die Heilsbedeutung Christi ist »viel größer« als die Folgen, die Adams Ungehorsam für die Menschheit hatte (Röm 5, 12–21). Zur Unheilsgeschichte »dieses Äons« gehört bei Paulus auch die Gesetzgebung vom Sinai. Das →Gesetz ist nur für die Zeit bis Christus gegeben (Gal 3, 19; vgl. Röm 5, 20). Es mehrt den Zorn Gottes (Röm 4, 18), indem es zur »Erkenntnis«, d. h. zur praktischen Erkenntnis, zum Tun der Sünde und so zum Tode führt (Röm 3, 20; 7, 7.10); dieses Gesetz ist gegeben worden, um die Übertretungen zu mehren (Gal 3, 19; Röm 5, 20). So ist der Dienst am Gesetz ein Dienst an der Verdammung (2 Kor 3, 6–10). In dieser negativen Wirkung und Bestimmung des Gesetzes sieht Paulus jedoch immer heilsgeschichtliche Absichten Gottes (Röm 5, 20; Gal 3, 22.24): Indem es den Menschen unter seiner Macht gefangenhielt, sollte sichtbar werden, daß alles Heil allein durch Christus kommt. Es ist nur eine scheinbare Durchbrechung dieses heilsgeschichtlichen Schemas, wenn Paulus Abraham eine prototypische Bedeutung für den rechtfertigenden Glauben zuschreibt (Röm 4, 1–5; Gal 3, 5) und ihn als den geistigen Vater aller Glaubenden (→Glaube), die gerechtfertigt werden, bezeichnet (Röm 4, 11). Denn der Glaube Abrahams ist, wie Paulus ihn beschreibt, formuliert als Christusglaube (Röm 4, 17.24), und Abrahams Gerechtigkeit ist begründet in der Christuswirklichkeit.
Ein Problem besonderer Art bildet für Paulus die ihn persönlich tief bewegende Frage, wie die Stellung Israels angesichts seines Unglaubens gegenüber der Christusbotschaft heilsgeschichtlich zu bewerten sei. Seine Antwort: Die Untreue Israels hebt die Treue Gottes zu seinen Verheißungen nicht auf (Röm 3, 1–5; 11, 1–12), und der Unglaube der Mehrheit ist kein Einwand gegen die Verheißungstreue Gottes. Auch dieser Unglaube hat seinen Platz in den heilsgeschichtlichen Absichten Gottes, insofern der Unglaube Israels die Heiden zum Glauben aneifert. Am Ende wird auch Gesamtisrael zum Glauben und damit zum Heil gelangen (Röm 11, 25–33).
Da für Paulus das Christusereignis das alles entscheidende Faktum des göttlichen Heilshandelns darstellt, sieht und versteht er auch die ganze Schrift mit einer fast radikalen Einseitigkeit im Lichte dieses Faktums. Obgleich der Schriftbeweis nicht in allen Briefen gleich oft verwendet wird, bildet er doch einen wesentlichen Bestandteil der paulinischen Verkündigung. Als Ziel der Schrift nennt er Röm 15, 4 die Unterweisung der Gläubigen. Damit stimmt der Grundsatz 2 Tim 3, 14 überein, daß die Hl. Schrift durch das Mittel des Glaubens an Jesus Christus die →Weisheit geben kann, die zum Heile führt. Vom Glauben an Christus her ist also der wahre Sinn der Schrift erst zu erkennen. Die ganze Hl. Schrift ist so nur eine einzige Aussage über Christus und den mit ihm angebrochenen neuen Äon. Christus ist bei Paulus an die Stelle des Gesetzes getreten, das bei den Rabbinen Sinn und Mittelpunkt aller Schriftaussagen war. Darum liegt auch ein Schleier über den Augen der Juden, wenn sie die Schrift lesen, ohne

an Christus zu glauben (2 Kor 3, 12–18). In diesem echt heilsgeschichtlichen Verständnis der Schrift liegt der große Unterschied der paulinischen Exegese zur rabbinischen.

In der heilsgeschichtlichen Denkweise der *johanneischen Schriften* hat sich insofern ein gewisser Wandel durchgesetzt, als das zeitliche Schema durch ein räumlich-vertikales ergänzt, das eschatologische Heil nicht nur in den Funktionen, sondern in der Person Jesu selber zentriert und die Gegenwärtigkeit des Heils noch stärker als bei den Synoptikern und bei Paulus betont ist. Die räumlich-vertikale Anschauungsweise erkennt man daran, daß das Heil als die »von oben« kommende Gabe gesehen wird, die der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn den Gläubigen bringt (Jo 6, 33.51). Die radikale Zentrierung in der Person Christi spricht sich darin aus, daß Christi Person als solche die Heilsgabe ist (»*Ich bin* das Leben – die Wahrheit – das Licht«). Die Betonung der Gegenwärtigkeit des Heils geht bei Johannes so weit, daß der Eindruck entstehen konnte, er kenne überhaupt keine echte Zukunft mehr.

Zwar steht die Heilswirklichkeit der Person Christi so im Vordergrund, daß in der Stellung zu Christus, im Glauben oder Unglauben, das endgültige Schicksal jetzt schon entschieden ist (vgl. Jo 3, 18; 5, 24) und das →»Leben«, das als das wichtigste Heilsgut bei Johannes erscheint, immer wieder als Gegenwartsgut bezeichnet wird (vgl. vor allem Jo 3, 36). Doch daneben stehen oft in unmittelbarem Zusammenhang Aussagen, die von einer echten Zukunft, vor allem in Hinsicht auf die Auferstehung und die Wiederkunft Christi sprechen (Jo 5, 28f; 6, 39.40.44.54; 11, 24; 12, 48; 14, 2f.28; 21, 22).

Ähnlich wie bei Paulus, aber noch in gesteigertem Maße, wird die Zeit vor Christus negativ beurteilt. Das gilt sowohl für das Urteil über die Thora (Jo 1, 17) wie über die Situation der →»Welt«, deren Kennzeichen die »Finsternis«, der »Unglaube« und die →»Sünde« sind. Von einem metaphysischen Dualismus kann hier jedoch nicht gesprochen werden; die dualistischen Termini sind im Sinne eines ethischen Dualismus zu verstehen. Am Anfang steht unüberhörbar die Aussage über die Schöpfung des Alls durch den Logos (Jo 1, 1). Auch ist zu beachten, daß Christus als die Erfüllung der atl. Verheißung gesehen wird (Jo 5, 46; 8, 56).

Für die Frage nach der Bedeutung der Heilsgeschichte in den johanneischen Schriften ist ihre antignostische Tendenz, die vor allem aus den Briefen spricht, sehr aufschlußreich. Die →Gnosis, die hier bekämpft wird, glaubt, auf die Erlösergestalt des menschgewordenen Gottessohnes verzichten zu können, und vertritt eine geschichtslose Heilslehre. Demgegenüber betonen die Briefe mit Nachdruck, daß Jesus der Christus, der gottgesandte Erlöser (1 Jo 2, 22; 5, 1) und präexistente Gottessohn (1 Jo 4, 15; 5, 5) ist, der im Fleisch gekommen ist (1 Jo 4, 2; 2 Jo 7) und durch sein Blut die Welt erlöst hat (1 Jo 5, 6). Indem sie den Glauben an die Geschichtlichkeit des Erlösers zum entscheidenden Bekenntnis erheben und in Bekenntnisformeln prä-

zisieren, zeigen die Briefe, welches Gewicht das geschichtliche Faktum der Person und des Todes Jesu für sie hat.
Das *apokalyptische Element*, das sich in der gesamten Verkündigung der Urkirche findet, sowohl als Zukunftsprophetie Jesu (Mk 13 par.) wie als Aussage der →Apostel (1 Thess 5, 2.9; 1 Kor 1, 8; Phil 1, 8; 1 Petr 1, 5; 1 Jo 2, 28), bestimmt den Inhalt des letzten Buches des NT, der Apokalypse. Obwohl die Visionen die eschatologischen Geschehnisse nacheinander stellen, wollen sie nicht im Sinne der jüdischen Apokalyptik eine Periodisierung des eschatologischen Geschehens bieten, sondern zeigen in immer neuen Bildern ein einheitliches Geschehen: Gottes Handeln in Gericht und Gnade unter dem Ansturm der Mächte der Finsternis und die Offenbarung des endzeitlichen Heils, die in der völligen Überwindung des Satans und in der absoluten Gottesherrschaft in einer neuen Welt besteht. Im Gegensatz zur jüdischen Apokalyptik, die nur auf die Zukunft ausgerichtet ist, hat die urchristliche Apokalyptik ihren Schwerpunkt in der Vergangenheit. Alles Kommende ist hier nur eine Auswirkung und Folge dessen, was in der Jesusgeschichte, in Christi Tod und Auferstehung, schon begonnen hat. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden hier eine innere Einheit.

A. LAUBA, Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen. Helsinki 1945; P. BLÄSER, Schriftverwertung und Schrifterklärung im Rabbinentum und bei Paulus, in: ThQ 132 (1952), 152–169; F. MUSSNER, ΖΩΗ. Die Anschauung vom »Leben« im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. München 1952; C. H. DODD, The Parables of the Kingdom. London 1953; R. SCHNACKENBURG, Die Johannesbriefe. Freiburg 1953; E. LOHSE, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: EvTh 14 (1954), 256–275; F. MUSSNER, Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26–29), in: TThZ 64 (1955), 257–266; F. J. SCHIERSE, Verheißung und Heilsvollendung. München 1955; J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen [4]1956; E. EARL ELLIS, Paul's Use of the Old Testament. Edinburgh 1957; S. SCHULZ, Untersuchung zur Menschensohnchristologie im Johannesevangelium. Göttingen 1957; P. BLÄSER, Erfüllung der Schrift, in: LThK III ([2]1959), 983–984; H. GROSS, Zum Problem Verheißung und Erfüllung, in: BZ 3 (1959), 3–17; K. G. STECK, Die Idee der Heilsgeschichte. Hofmann, Schlatter, Cullmann. Zollikon-Zürich 1959; H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Tübingen [3]1960; E. KÄSEMANN, Die Anfänge christlicher Theologie, in: ZThK 57 (1960), 162–185; H. RISTOW – K. MATTHIAE (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Berlin 1960; J. M. ROBINSON, Kerygma und historischer Jesus. Zürich 1960; R. SCHNACKENBURG – A. DARLAPP, Heilsgeschichte, in: LThK V ([2]1960), 148–156 (Lit.); R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Heidelberg [2]1961; H. H. GUTHRIE, God and History in the Old Testament. Greenwich (Conn.) 1961; W. KRECK, Die Zukunft des Gekommenen. München 1961; TH. MÜLLER, Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium. Zürich 1961; F. MUSSNER, Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. München 1961; A. WEISER, Glaube und Geschichte im Alten Testament. Göttingen 1961.

P. Bläser

H. RENCKENS, Urgeschichte und Heilsgeschichte. Mainz [4]1964; O. CULLMANN, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen 1965; H. W. WOLFF, Heilsgeschichte und Weltgeschichte im Alten Testament, in: Wegweisung. München 1965, 78–93; O. CULLMANN, Die Verbindung von Ur- und Endgeschehen mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 159–166; H. SCHLIER, Die Zeit der Kirche. Freiburg [4]1966; DERS., Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg [2]1967; R. WALKER, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium. Göttingen 1967; K. BERGER, Heilsgeschichte I, in: SM II (1968), 638–647; J. BLANK, Geschichte und Heilsgeschichte, in: Wort und Wahrheit 23 (1968), 116–127.

II. Systematisch

1. Heilsgeschichte im *theologischen Verständnis* ist der Inbegriff dessen, was sich positiv oder negativ für das endgültige →Heil des Menschen geschichtlich ereignet. In einem engeren Sinn kann der Begriff der Heilsgeschichte auch nur das bezeichnen, was sich als geschichtliche Tat Gottes und des Menschen zum Heil (im Unterschied zum Unheil) auswirkt. Weil aber für das christlich-theologische Verständnis der Heilsgeschichte das Unheil (→das Böse) durch Gott (und nur durch ihn) zum Moment an der Durchsetzung des Heiles wird, ist unbeschadet der grundsätzlichen Differenz von Heil und Unheil für den Menschen und die Normen seines Handelns der umgreifende Begriff der der faktischen Heilsgeschichte gemäßere.
Das in der Geschichte der →Offenbarung und deren Zeugnis im AT und NT grundgelegte heilsgeschichtliche Denken (vgl. I) war von den Anfängen an Gegenstand der →Verkündigung und der theologischen Reflexion; zu einer wissenschaftlichen →Theologie der Heilsgeschichte konnte es aber erst dort kommen, wo der Wissenschaftsbegriff einer Theologie (→Scholastik), für die die Hinwendung zur Heilsgeschichte im Grunde nur Voraussetzung der Theologie war, von einem Denken abgelöst wird, das die geschichtlichen Ereignisse, die Geschichte selbst, zum Gegenstand wissenschaftlichen Fragens macht.
Der theologische Begriff der Heilsgeschichte als Formalisierung der faktischen Geschichte des Heiles hat selbst bestimmte geschichtliche Voraussetzungen: die ausdrückliche Erkenntnis der Geschichte und →Geschichtlichkeit als Deutungskategorien; die Erkenntnis der universalen Bedeutsamkeit geschichtlicher Ereignisse; das Bewußtsein der →Einheit der Menschheit; das Selbstverständnis des Menschen, daß er im Vollzug seiner →Freiheit wesenhaft und so auch zu seinem Heil in bleibender Verwiesenheit an →Welt und Geschichte steht, also sein Heil nicht nur in der Zeit, sondern die →Zeit selbst als sein Heil zu wirken hat; die Auslegung aller Heilszeichen und Heilserfahrungen der Menschheit auf einen einheitlichen Grund hin, der der Geschichte transzendent und dennoch in ihr ereignishaft erfahrbar sein muß.
Insofern beginnt eigentlich erst das *neuzeitliche* theologische Denken nach einer Theologie der Heilsgeschichte zu fragen: in der reflexen Erörterung des ausgesagten Inhaltes des Begriffes Heilsgeschichte und der darin vollzogenen Erhellung der in ihm wirksamen Voraussetzungen. Dies freilich geschieht in Aufnahme und Freilegung der geschichtlichen Gestalten seiner Verwirklichung (die immer dort hervortreten, wo systematisches und geschichtliches Denken in der Theologie assoziativ vollzogen wird): a) der in Auseinandersetzung mit dem Judentum, der heidnischen Philosophie und der häretischen Gnosis gewonnenen heilsgeschichtlichen Denkstruktur in der Vätertheologie (Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes u. a.; →Patristik), b) der in den verschiedenen (selbst wieder geschichtlich bedingten) geschichtstheologischen Systemen der ausgehenden Väterzeit und

des Mittelalters implizierten heilsgeschichtlichen Deutungsschemata (Augustinus, Orosius, Joachim von Fiore u. a.). Von den neuzeitlichen, theologiegeschichtlich wirksamen Ansätzen seien hier schematisch genannt: die Föderaltheologie des J. Coccejus; aus dem Bereich des biblizistischen Pietismus: J. A. Bengel; die unter dem Einfluß Hegelschen und Schellingschen Denkens stehenden Entwürfe von J. T. Beck, J. Ch. K. Hofmann, J. S. von Drey und J. A. Möhler; in der gegenwärtigen Theologie: K. Barth, O. Cullmann, K. Rahner, J. Daniélou u. a.

2. Heilsgeschichte bezeichnet alles Sichereignen von Heil (und Unheil), wo immer es sich in der Geschichte der Menschheit zeigt, die Geschichte aller Heilserfahrungen der Menschheit. Dieser *allgemeine Begriff* der Heilsgeschichte ist deswegen berechtigt, weil es Heilserfahrung vor, neben und auch nach der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte gibt und weil diese Erfahrungen sich zweifellos nicht nur metahistorisch, sondern innerhalb der außerchristlichen →Religionen geschichtlich ereignen. Der →Mensch kann sein transzendentes Verhältnis zu Gott immer nur in geschichtlicher Konkretheit realisieren, die notwendigerweise auf Grund des sozial-kommunikativen Wesens des Menschen auch eine wie immer geartete Objektivation impliziert.

Es ist katholische Glaubenslehre, daß der Heilswille Gottes sich auf alle Menschen aller Zeiten und geschichtlichen Regionen erstreckt (→Gnade; →Prädestination). Allen Menschen ist dieses Heil angeboten und zugesprochen, sofern sie sich nicht durch freie schwere Schuld diesem Angebot verschließen (→Sünde). Alle Menschen existieren also in einem Daseinsraum, zu dessen Konstitutiven nicht nur die Verpflichtung auf das übernatürliche Ziel der unmittelbaren Vereinigung mit dem absoluten →Gott in der unmittelbaren Anschauung gehört, sondern auch die echte subjektive Möglichkeit, dieses Ziel zu finden durch die Annahme der Selbstmitteilung Gottes in Gnade und Herrlichkeit. Heilsangebot und Heilsmöglichkeit erstrecken sich also so weit, wie sich menschliche Freiheitsgeschichte erstreckt. Darüber hinaus aber ist dieses Angebot der übernatürlichen Erhöhung der geistigen Wirklichkeit des Menschen, die diesen befähigt, sich in seiner geistig-personalen Dynamik (→Person) auf den Gott des übernatürlichen Lebens in Herrlichkeit hinzubewegen, nicht bloß eine objektive Zuständlichkeit im Menschen, die schlechterdings als bewußtseinsjenseitig gedacht werden müßte. Gnade ist vielmehr auch als Veränderung der Bewußtseinsstruktur des Menschen zu denken (nicht im Sinne einer Erkenntnis eines neuen Gegenstandes), des Horizontes, unter dem die empirisch erfahrenen Wirklichkeiten im Bewußtsein ergriffen werden, und der letzten Ausrichtung dieses Bewußtseins. Als apriorisch-formaler Horizont muß dieser übernatürliche Horizont nicht notwendig so sein, daß er als solcher reflex thematisch gedacht werden könnte oder müßte, daß er also von dem transzendentalen Horizont der Seinserfahrung des geistigen Bewußtseins des

Menschen abgehoben und unterschieden werden müßte. Er ist als solcher nicht Gegenstand, sondern unthematischer Horizont, innerhalb dessen sich das geistige Dasein des Menschen vollzieht. Er ist so jene unausdrückliche, sich nicht in der Weise eines einzelnen Objektes meldende, wie schweigend anwesende und doch gerade um so nachdrücklicher alles umfassende und in allem sich auswirkende, namenlose und gerade so anwesende Verwiesenheit des Menschen in Erkenntnis und Freiheit über alles Angebbare hinaus; er ist jene Dynamik und Transzendenz des Geistes in die Unendlichkeit des schweigenden →Geheimnisses, das wir Gott nennen. Dieser Dynamik ist es wirklich gegeben, anzukommen und Gott zu erreichen, weil Gott sich ihr selbst von sich aus gibt, und zwar so, daß er sich schon jetzt als die innerste Kraft und Legitimation dieser Bewegung unendlicher Transzendenz eingestiftet hat. In dieser durch den allgemeinen Heilswillen Gottes gegebenen übernatürlichen Erhöhung des Menschen ist der Begriff einer Offenbarung bereits verwirklicht, nicht zwar im Sinne einer im →Wort ergangenen Mitteilung, wohl aber im Sinne einer Bewußtseinsveränderung, die einer personalen Selbstmitteilung Gottes in Freiheit als Gnade entstammt und damit durchaus schon als Offenbarung angesprochen werden kann. Denn in ihr ist schon dasjenige seinshaft und real als Gnade mitgeteilt oder angeboten, was schließlich auch allen Inhalt der eigentlich satzhaft und in menschlichen Begriffen gefaßten Offenbarung Gottes ausmacht: Gott und sein ewiges Leben selbst, wie es als Selbstmitteilung Gottes in Gnade und Herrlichkeit das Heil des Menschen ist.

Nimmt der Mensch solche übernatürlich erhobene Transzendenz, den übernatürlichen Horizont, also diese Offenbarung Gottes in der Selbstmitteilung des Geoffenbarten an, dann vollzieht er, wenn zunächst auch unthematisch, das, was christlich →»Glaube« ist (freie Zustimmung zur →Wahrheit Gottes als Selbstmitteilung Gottes).

Diese allgemeine Offenbarungs- und Heilsgeschichte ist Geschichte, wenn auch in einem weiteren und abgeschwächten Sinne. Sie ist Geschichte, weil es sich von seiten Gottes wie des Menschen um wirkliche →Entscheidungen und Taten der Freiheit, um personale Kommunikation handelt, weil sich diese übernatürliche Grundbefindlichkeit des Menschen unvermeidlich auch bemerkbar macht in den konkreten Gestaltungen der →Religion, des Selbstverständnisses, der →Sittlichkeit, weil sich diese aus der Dynamik der Gnade heraus unter einer übernatürlichen Heilsprovidenz Gottes zu objektivieren sucht in ausdrücklichen religiösen Aussagen, im →Kult, in religiöser →Gemeinschaft, im Protest prophetischer Art gegen eine naturale Selbstverschließung des Menschen in einer kategorialen Welt und gegen eine (letztlich polytheistische) Mißdeutung dieser gnadenhaften Grunderfahrung. Von hier aus ergibt sich vom christlichen Verständnis des allgemeinen Heilswillens Gottes und der übernatürlichen Gnade her ein positives Verständnis der allgemeinen Religionsge-

schichte. Freilich bleibt die allgemeine Heilsgeschichte, weil ihr die richtende und von bloß Menschlichem und Depraviertem unterscheidende Deutung des geschichtlichen Wortes Gottes fehlt, zweideutig.

Damit ist gegeben, daß die allgemeine Heilsgeschichte, gleichgültig wie sie sich rein zeitlich zur besonderen Heilsgeschichte verhält, als »vorchristlich« und darum immer auch als Vorbereitung dieser mit der besonderen (christlichen) Heilsgeschichte in eine positive Beziehung gesetzt werden muß. Diese allgemeine Heils- und Offenbarungsgeschichte hat von sich aus eine (wenn auch unthematische) Dynamik auf die eschatologische Fülle des Heiles in Christus hin und wandelt sich dann in Unheilsgeschichte, wenn und soweit der Mensch sich dieser Dynamik der allgemeinen Heilsgeschichte wirklich schuldhaft versagt. Von der Offenbarung her kann nicht gewußt werden, ob diese allgemeine Heils- und Offenbarungsgeschichte jemals innergeschichtlich faktisch aufhören wird, d. h. gänzlich ihre geschichtliche Leibhaftigkeit in der christlich-besonderen (christlich-worthaften, sakramentalen, kirchlichen) Heilsgeschichte findet. Diese allgemeine Heilsgeschichte ist zwar nicht formal identisch, aber material koextensiv mit der Profan-(Welt-)geschichte.

3. Der Begriff der *besonderen Heilsgeschichte* im positiv-theologischen Verständnis ist dort gegeben, wo nicht nur Gnade und Offenbarung (wenigstens soweit sie zur Ermöglichung eines rechtfertigenden Glaubens notwendig sind) sich ereignen, sondern auch das geschichtliche und reflexe Zu-sich-selber-Kommen dieses Ereignisses noch einmal zum Heilsereignis als solchem selber gehört und diese Zugehörigkeit als unterscheidbar von anderen geschichtlichen Ereignissen von Gott garantiert ist, also dort, wo Gott durch sein geschichtliches Wort, das ein konstitutives Element dieser Heilsgeschichte selbst ist, einen Ereignisbereich oder Geschehenszusammenhang der profanen, sonst zweideutig seienden Geschichte auf ihren Heils- und Unheilscharakter gedeutet hat und so dieses gedeutete Ereignis der *einen* Geschichte von der übrigen Geschichte abhebt und dadurch zur eigentlich besonderen und ausdrücklichen Heilsgeschichte macht. Die Heilstaten Gottes sind so erst in der Dimension der menschlichen Geschichte als solche anwesend, also selbst im strengsten Sinne geschichtlich, wenn das sie aussagende und interpretierende Wort Gottes ein inneres konstitutives Moment am Heilshandeln selbst ist.

Dieses von Gott selbst gewirkte, geschichtlich greifbare (und so objektivierbare) Zu-sich-selber-Kommen der Heilserfahrung hat nun wiederum seine eigene Geschichte, nicht nur in der geschichtlichen Verschiedenheit der Heilsereignisse und Heilserfahrungen selber, sondern auch in der wachsenden Eindeutigkeit, mit der sich in diesem Zu-sich-selber-Kommen der Heilserfahrung die besondere Heilsgeschichte von der allgemeinen absetzt. Mit dieser Geschichtlichkeit der Deutung der Geschichte durch das Wort Gottes selbst, dem spezifischen Merkmal der besonderen Heilsgeschichte, geht der fort-

schreitende geschichtliche Prozeß im Heilsangebot Gottes an den Menschen und offenbarer werdender Annahme von seiten des Menschen parallel bis zu dem eschatologischen, den Sinn und Ausgang der ganzen Geschichte bestimmenden Höhepunkt, in dem Heilsangebot und Annahme und deren Deutung im Wort Gottes selbst ihre unlösbare und geschichtliche Einheit in der Person des menschgewordenen Wortes gefunden haben. Wo also Geschichte auf ihren Heils- oder Unheilscharakter hin eindeutig durch das Wort Gottes interpretiert wird, wo die Heilstaten Gottes in der allgemeinen Heils- und Offenbarungsgeschichte durch das Wort Gottes eindeutig und sicher objektiviert werden und wo die absolute, unüberbietbare und unaufhebbare Einheit von Gott und Welt und deren Geschichte in →Jesus Christus durch die worthafte Selbstbezeugung Christi geschichtlich manifestiert wird, dort ist die besondere Heils- und Offenbarungsgeschichte schlechthin gegeben. Damit ist diese auch abgesetzt und unterschieden von der Profan-(Welt-)geschichte. In dem Maß und Grad, in dem diese letzte unlösliche Identität von Heilstat Gottes und deren geschichtlicher Verlautbarung in Jesus Christus (zu dem sein menschliches Selbstbewußtsein und sein Selbstzeugnis wesentlich gehören, in denen die *unio hypostatica* [→Inkarnation] nicht nur Tatsache, sondern geschichtliches Ereignis *quoad nos* wird) noch nicht gegeben sind, sind auch erst »vorläufige« und noch defiziente Weisen von Heilsgeschichte und deren Absetzung von Profangeschichte gegeben. Diese sind nicht so sehr als *species* unter einem formalen und univoken Begriff von Heilsgeschichte zu denken, sondern als aufsteigende Phasen der Verwirklichung eines »Wesens« Heilsgeschichte, das erst in Jesus Christus voll gegeben ist.

4. *Das Verhältnis der besonderen zur allgemeinen Heils- und Offenbarungsgeschichte.* Die besondere Heilsgeschichte hat ihre Wurzeln in der allgemeinen, da in einem eigentlichen Sinn von besonderer Heilsgeschichte erst vom Mosesbund an gesprochen werden kann (→Bund) und dieser selbst seine Vorgeschichte ätiologisch bis zum Anfang zurückführt und so sich bewußt in die allgemeine Heilsgeschichte hineinverliert. Im AT selbst sind die Grenzen zwischen Heils- und Profangeschichte noch sehr fließend: Der atl. Mensch konnte nur schwer zwischen legitimen und falschen Propheten unterscheiden, da keine institutionelle Instanz gegeben war, die mit einer gottermächtigten Unterscheidung des Geistes zwischen echten Propheten und legitimer religiöser Erneuerung und Kritik einerseits und falschen Propheten und religiös pervertierender Entwicklung andererseits hätte scheiden können. Der ganze Alte Bund konnte von seiner Sendung abfallen und so aus einer legitimen besonderen geschichtlichen Greifbarkeit des Heilswillens Gottes für das Volk →Israel zu einem leeren Zeichen, zu einer illegitimen Usurpation der Repräsentanz Gottes in der Welt werden. Auch steht aus der Offenbarung selbst nicht fest, daß es nicht auch für andere Völker analog zum AT Heilshandlungen Gottes geschichtlich greifbarer Art gab, wenn auch das Privileg Israels bleibt,

daß seine greifbare und abgesetzte Heilsgeschichte die unmittelbare Vorgeschichte der Fleischwerdung des Logos war.
Die besondere Heilsgeschichte grenzt sich von der allgemeinen ab, betrachtet aber die so abgesetzte allgemeine (zunächst mindestens vor Christus) nicht als nicht vorhanden oder schlechthin illegitim, da vor Christus eine Berufung aller in die vor-läufige besondere Heilsgeschichte gar nicht gesollt und gelehrt ist und außer ihr Heil als möglich und vorhanden bekannt wird. Gerade aber so weiß sie sich als zu einem Höhepunkt hin orientiert, in dem sie grundsätzlich – wenn auch nicht faktisch – die allgemeine Heilsgeschichte in sich aufhebt. Die Folge ist, daß von diesem Höhepunkt her gesehen alle reflexe und thematische Greifbarkeit der allgemeinen Heilsgeschichte illegitim und Unheil wird, wenn sie sich, wirklich in den Kairos Christi gestellt, diesem verschließt. Erst in Jesus Christus ist eine absolute und unlösliche Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem erreicht und diese Einheit in der Selbstoffenbarung Jesu auch geschichtlich anwesend und Vergangenheit und Zukunft so übergreifend, daß diese Heilsgeschichte eindeutig und bleibend abgegrenzt ist von jeder Profangeschichte mit allem, was aus diesem Christusereignis erfolgt und in seiner Weise an dieser Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit des Christusereignisses und so seiner Abgegrenztheit von der Profangeschichte partizipiert: →Kirche, →Sakramente, →Schrift. Aber eben darin, daß in Christus und Kirche die Heilsgeschichte ihre eindeutige und unverlierbare Unterscheidung von der Profangeschichte erreicht, daß sie eine eindeutig abgrenzbare Erscheinung innerhalb der Weltgeschichte wird und so innerhalb dieser Geschichte die allgemeine Heilsgeschichte zu ihrem Selbstverständnis (in worthafter und gesellschaftlicher Geschichtlichkeit) bringt, ist diese abgesetzte Heilsgeschichte ausdrücklich worthafter, gesellschaftlicher und sakramentaler Art auch jene Tatsache, die für alle Menschen aller kommenden Zeiten bestimmend ist.
Weil die allgemeine Heilsgeschichte selbst vom übernatürlichen Heilshandeln Gottes getragen ist, kann ihre fortschreitende Objektivation in die besondere Heilsgeschichte durchaus auch als positives Wachstumsmoment für die besondere Heilsgeschichte trotz ihres eschatologischen Stadiums aufgefaßt werden. Ebendies kann auch gesagt werden von der »noch« bestehenden äußeren Gleichzeitigkeit. Die besondere Heilsgeschichte will die ganze allgemeine Heils- und Offenbarungsgeschichte in sich einbringen, durch sich selbst geschichtlich darstellen. Sie strebt also zu einer Deckung mit der allgemeinen Heilsgeschichte und somit auch zu einer solchen mit der Profangeschichte, wenn sie auch weiß, daß diese Identifizierungen in der Geschichte nie erreicht, sondern erst in deren Aufhebung verwirklicht werden (→Reich Gottes).

E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen [3]1929; G. Weth, Die Heilsgeschichte, ihr universeller und individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. München 1931; K. Barth, Kirchliche

Dogmatik I/2 (§ 14), II/1 (§ 31), II/2 (§ 34), III/1 (§ 41). Zollikon-Zürich 1932ff; K. Rahner, Hörer des Wortes. München 1941; O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Frankfurt ^{4}1949; B. Welte, Das Heilige in der Welt. Freiburg 1949; W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Stuttgart ^{2}1951; K. Rahner, Schriften zur Theologie I–IV, Einsiedeln 1954–1960; H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns. Tübingen 1955; J. Daniélou, Das Geheimnis der Geschichte. Stuttgart 1955; O. Cullmann, Christus und die Zeit. Zürich ^{3}1956; H. J. Kraus, Das Problem der Heilsgeschichte in der Kirchlichen Dogmatik, in: Antwort. Festschrift für K. Barth. Zürich 1956, 69–83; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart ^{3}1956; R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1958; H. U. von Balthasar, Theologie der Geschichte. Einsiedeln ^{3}1959; K. G. Steck, Die Idee der Heilsgeschichte. Zollikon-Zürich 1959; A. J. Toynbee, Das Christentum und die Religionen der Welt. Gütersloh 1959; E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Wiesbaden 1961; W. Pannenberg u. a., Offenbarung als Geschichte (= Kerygma und Dogma, Beiheft 1). Göttingen 1961.

A. Darlapp

K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 115–135; H. U. v. Balthasar, Das Ganze im Fragment. Einsiedeln 1963; R. Latourelle, Théologie de la Révélation. Brügge 1963; J. Wirsching, Gott in der Geschichte. München 1963; J. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 317 bis 345; F. Mildenberger, Gottes Tat im Wort. Gütersloh 1964; M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. München 1964; A. Darlapp, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 1–156; K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung. Freiburg 1965; E. Schillebeeckx, Die heilsgeschichtliche Grundlage der Theologie: Theologia oder Oikonomia?, in: Offenbarung und Theologie. Mainz 1965, 297–315; H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I. Freiburg 1966, 37–48; E. Simons, Philosophie der Offenbarung. Stuttgart 1966; H. R. Schlette, Epiphanie als Geschichte. München 1966; B. Welte, Heilsverständnis. Freiburg 1966; F. Christ (Hrsg.), Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Hamburg 1967; J. Fangmeier – M. Geiger, Geschichte und Zukunft. Zürich 1967; W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. München 1967; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart ^{5}1967; W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967; J. Ratzinger, Heilsgeschichte und Eschatologie, in: Theologie im Wandel. München 1967, 68–89; J. M. Robinson – J. B. Cobb (Hrsg.), Theologie als Geschichte. Zürich 1967; A. Darlapp, Heilsgeschichte, in: SM II (1968), 638–656; E. Klinger, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Zürich 1969; H. Waldenfels, Offenbarung. München 1969.

Herrlichkeit

1. Die Herrlichkeit Gottes, die bis in die →Liturgie hinein eine bedeutende Rolle spielt, geht in ihren Wurzeln auf das AT zurück. Das hebräische Wort (כְּבוֹד יהוה) bedeutet etymologisch etwas Gewichtiges, Schweres, das der Mensch zu spüren bekommt; es gehört also der sinnlich wahrnehmbaren Sphäre an, wie auch sein innerer theologischer Gehalt beweist. Denn die Herrlichkeit ist unlöslich mit der →Heiligkeit verbunden; nur von ihr aus kann sie verstanden werden. Heiligkeit ist ewas Fremdes, Andersartiges, für das es in unserer Erfahrungswelt keine Vergleichsmöglichkeiten gibt. Sie bleibt aber nicht auf sich selbst beschränkt, ihr ist eine seltsame Dynamik eigen: Sie bricht in den menschlichen Bereich ein und sucht alles, auch das rein Dingliche, an sich zu ziehen. Da die Herrlichkeit in ihrem Wesenskern Gott angehört, bringt sie zum Ausdruck, daß Gott transzendent-verborgen und sich offenbarend-gegenwärtig zugleich ist. Auf Grund ihrer inneren Struktur vermag die hebräische Sprache

mit dem Worte Heiligkeit beide Seiten auszudrücken. Doch hat sie wegen der großen Bedeutung der dem Menschen zugekehrten Dynamik in dem Wort »Herrlichkeit Gottes« einen besonderen Terminus technicus geschaffen, der als die *äußere Erscheinungsweise der Heiligkeit Jahwes* definiert werden kann. Da die Herrlichkeit nicht dauernd der Welt immanent ist, sondern nur in bestimmten entscheidungsvollen Augenblicken sich enthüllt, ist sie eng mit der →Epiphanie verwandt, in deren Schilderungen sie sich häufig findet. Drückt die Epiphanie nur das äußere Geschehen aus, so steht in der Herrlichkeit die erscheinende Person Gottes im Mittelpunkt, jedoch in verhüllter Form, da Gott selbst nicht gesehen werden kann (Ex 33, 18.23). Somit wird Herrlichkeit bisweilen, wie auch der »Name Gottes«, zum Deckwort für Jahwe (Pss 66, 2; 79, 9).

Dem inneren Gehalt nach ist die Herrlichkeit komplexer Natur. Doch werden vor allem der Lichtcharakter (→Licht) und die Machtfülle (→Macht) betont, und zwar in dem Sinne, daß beide zugleich wirksam sind; wenn auch manchmal der Akzent stärker auf einem Teil ruht, so ist der andere niemals ausgeschlossen. So erscheint die Herrlichkeit den Israeliten auf dem Sinai wie ein auf dem Bergesgipfel gierig fressendes Feuer (Ex 24, 17), das seinerseits aus der verhüllenden Gewitterwolke auflodert, in die Moses hineingeht. Die Macht zeigt sich in ambivalenter Form in →Heil und Unheil, wenn nach dem feierlichen Gottesdienst die Herrlichkeit zum Zeichen des Segens erscheint (Lv 9, 23) oder als Strafe die Rotte Korachs vernichtet wird (Nm 16, 19).

Orte ihres Auftretens sind neben dem außergewöhnlichen Sinaiereignis vor allem das Zelt der Begegnung (Ex 40, 34.38) und später der Tempel als die Wohnstätte Gottes (1 Kg 8, 10; 2 Chr 7, 1 ff). Daneben finden sich auch Aussagen, daß die ganze →Welt als Zeichen der Offenbarung Gottes von seiner Herrlichkeit erfüllt ist (Is 6, 3 und viele Psalmen). Wie in der Endzeit alle Völker, Juden und Heiden, dem Lichte entgegengehen (Is 60, 3), so lautet der Trostspruch des Rufenden: »Offenbar wird die Herrlichkeit des Herrn, schauen wird alles Fleisch das Heil. Denn des Herren Mund sprach dieses« (Is 40, 5). Als das eigentliche Ziel der Herrlichkeit wird die Heilssphäre Gottes herausgestellt, die durch das verkündende →Wort wirksam wird. Nach Ps 145, 11 ist die Herrlichkeit schließlich ein Kennzeichen des Königtums Gottes (→Reich Gottes). Somit tritt die eschatologische Note im Laufe der Zeit immer stärker in den Vordergrund. Niemals ist jedoch im AT der Zusammenhang mit der Heiligkeit verlorengegangen.

Unter den →*Propheten* bilden sich gleichsam zwei Schulen aus, von denen die eine stärker die Heiligkeit, die andere die Herrlichkeit betont. Die erstere wird eingeleitet durch Amos, für den die Erwählung des Volkes (→Israel) nichts anderes ist als eine größere Nähe zur Heiligkeit (Am 3, 2), und findet ihren Höhepunkt in Isaias, für den Gott der Heilige schlechthin ist (Is 6, 3). Die zweite Schule finden wir bei Osee, für den die enge Verbindung zwischen Gott und Volk in Liebe

und Brüderlichkeit (Os 4, 1.6; 6, 6) ein Herzensanliegen ist. Bei Joel 4, 14–17 wird der »Tag Jahwes« in den Farben der einbrechenden Herrlichkeit beschrieben (→Gericht). Insbesondere ist Ezechiel der Prediger der Herrlichkeit, die er visionär in Form eines Cherubenwagens erblickt (Ez 1, 27) und die dann endgültig in den eschatologischen Tempel einziehen wird (Ez 43, 3 ff). Eine vollendete Harmonie beider Richtungen gibt Deuteroisaias, der 45, 15 verkündet: »In Wahrheit, bei dir ist ein verborgener Gott, Israels Gott ist ein Heiland«, dessen Herrlichkeit über dem Volke aufleuchtet (Is 60, 1–3).
Diese beiden im AT unlösbar miteinander verbundenen komplementären Seiten finden ihre Fortsetzung in der talmudischen Literatur, in der mittelalterlichen jüdischen Philosophie und in den mystischen Bewegungen der Kabbala und des Chassidismus, wo sie jedoch bisweilen in einen gewissen Gegensatz miteinander treten. Die Wurzeln der sog. Kabod-Theologie liegen jedoch schon in älterer Zeit, und zwar in der Priestertradition, wenn es z. B. Ex 40, 34 heißt: »Die Wolke bedeckte das Begegnungszelt, und des Herrn Lichtglanz erfüllte die Wohnstätte.« Hier steht sie in einem fruchtbaren Gegensatz zur sog. Namens-(Sem-)Theologie, die vom Deuteronomisten ausgebildet wurde, bei dem die Offenbarungstat des Wortes unter Zurückdrängung jeder äußeren Erscheinung im Mittelpunkt steht (Dt 12, 5). Somit sind Herrlichkeit, Heiligkeit und Name nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Phänomens.
Entscheidend ist aber nun die Tatsache, daß die Herrlichkeit der →Verkündigung dient, die eine Reaktion des Menschen im positiven oder negativen Sinne nach sich ziehen muß. Anrede Gottes und Antwort des Menschen bilden im AT eine untrennbare Einheit, die auch sprachlich dadurch zum Ausdruck kommt, daß hierfür vielfach die gleichen Worte verwendet werden. Somit gehört die Herrlichkeit zu den sog. *Korrespondenzbegriffen*, die ein Charakteristikum der religiösen Gemeinschaftssprache sind. In dem sehr alten Psalm 29 erscheint die Herrlichkeit in Form eines Gewitters und ruft gleichsam als Echo bei den →Engeln im Himmel und indirekt bei den Gläubigen im Tempel den Ruf »Herrlichkeit« hervor, der primär Anerkennung, sekundär Lob, Preis und Dank bedeutet. Ähnliches findet sich bei Is 6, 1–3, wo die vom Himmel bis zur Erde reichende Herrlichkeit den seraphischen Lobgesang des »Dreimalig-Heilig« weckt, der nach Art einer mittelalterlichen Trope durch die Worte »Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit« umschrieben wird und dadurch zugleich wieder die enge Verbindung zwischen Heiligkeit und Herrlichkeit zum Ausdruck bringt. Die Linie führt weiter ins NT, wo Lk 2, 9 im atl. Stil die Herrlichkeit Gottes schildert, welche die Hirten umstrahlt und auf welche die Engel 2, 14 in ihrer Doxologie als Tatsache und nicht als Wunsch hinweisen, auf die ihrerseits die Hirten 2, 20 »lobpreisend« antworten. Die Bedeutung »ehren«, »lobpreisen« ist also nicht aus dem profanen in den religiösen Bereich übertragen worden, sondern in vielen Fällen in letzterem genuin beheimatet. So dürfte mög-

licherweise auch das vierte Gebot: »Ehre Vater und Mutter« (Ex 20, 12), in dem das zu Herrlichkeit gehörige Verbum (כַּבֵּד) verwendet wird, als Anerkennung Gottes zu deuten sein, die sich auf seine Repräsentanten, die Eltern, bezieht.
In den *Apokryphen* überwiegt die eschatologische Herrlichkeit. Gott sitzt auf dem Thron der Herrlichkeit (aethHen 22, 14), an der die Geretteten Anteil bekommen (50, 1). Vielfach nimmt die Herrlichkeit hierbei einen esoterischen Sinn an und bezeichnet die Kenntnis der »kosmischen Schöpfungsgeheimnisse« (1 QH 7, 24). Von besonderer Wichtigkeit wurde die *Septuaginta*. Sie schuf, anknüpfend an die philosophisch-theologische Sprache eines Parmenides und Platon, in δόξα einen Terminus technicus, der sich von der profanen Gräzität scharf abhob und für das NT beherrschend wurde. Zugleich neigt sie unter hellenistischem Einfluß, bei dem der Begriff der Heiligkeit stark zurücktritt, dazu, in manchen Texten gegenüber dem Urtext die Herrlichkeit stärker als die Heiligkeit zu betonen und somit der sog. Kabod-Schule zu folgen. Ein treffendes Beispiel hierfür ist Is 6, 1, wo sie die Erscheinung Jahwes im Tempel, die im masoretischen Text nur in ihrer äußeren Form beschrieben wird, ausdrücklich als Herrlichkeit interpretiert und damit eine Verschiebung des Akzentes vornimmt, der bei Isaias selbst als Höhepunkt in dem Gesang des Dreimal-Heilig der Engel liegt, während in der Septuaginta die Epiphanie im Vordergrund steht.
2. Das *NT* knüpft an das AT und an die Septuaginta an. Die Herrlichkeit ist auch hier ein →Zeichen der himmlischen Welt. So sieht Stephanus die Herrlichkeit Gottes (Apg 7, 55); in Apk 15, 8 füllt sich der himmlische Tempel mit dem Rauch der Herrlichkeit und der Macht Gottes, aus dem die sieben Engel mit den sieben Plagen heraustreten. Die Engel insbesondere haben Anteil an ihr wie die Cherubim der Herrlichkeit, welche die Bundeslade überschatten (Hebr 9, 5) und Jud 8 Träger der Herrlichkeit genannt werden. Über das AT geht aber das NT insofern hinaus, als nunmehr vor allem →*Jesus Christus* Träger der Herrlichkeit wird. Durch sein Erscheinen auf Erden und durch die →Hoffnung auf sein Wiederkommen erhält die Herrlichkeit eine beherrschende Stellung, während der Begriff der Heiligkeit im Hintergrund bleibt. Somit herrscht im NT die Kabod-Theologie vor. Diese Tatsache ist durch das historische Ereignis des Lebens Jesu bestimmt und ist deshalb nicht durch die Entwicklung spekulativer Ideen zu erklären.
Über den *irdischen Jesus* hat Johannes eine eigene Herrlichkeit-Theologie entwickelt. Für ihn ist das ganze Erdenleben Jesu eine verhüllte Epiphanie, aus der in bestimmten Augenblicken die Herrlichkeit in »Zeichen und Wundern« aufleuchtet, die aber nur dem Glaubenden erkennbar sind (→Glaube). Die Verbindung mit dem AT zeigt sich Jo 1, 14: wie einst die Herrlichkeit Gottes im Bundeszelt erschien, so hat nunmehr der Inkarnierte, dessen Herrlichkeit alle gesehen haben, unter uns gezeltet. Das Wunder zu Kana offenbart seine Herrlichkeit

(Jo 2,11) und ist als das erste seiner Art gleichsam als Programm aufzufassen. Zu Martha, der Schwester des Lazarus, sagt Christus ausdrücklich: »Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes schauen« (Jo 11,40). Der Unglaube aber verhärtet das Herz und blendet die Augen, wie es Isaias (6,10) prophezeit hat, dessen Tempelvision bei Jo 12,41 bewußt christologisch gedeutet wird, indem der Prophet den präexistenten Logos sah. Die Verhüllung aber schwindet, wenn Christus wieder zum Vater zurückkehrt. So bittet er Jo 17,5, ihn mit der Herrlichkeit zu verherrlichen, die er hatte, ehe die Welt war; aber dies geschieht nicht aus Selbstzweck, sondern der Gemeinschaft wegen, d.h. auf daß sie »meine Herrlichkeit sehe und die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast« (Jo 17,23f). Sie offenbart sich in seinem Leiden, Sterben und in seiner →Auferstehung (Jo 12–17). Bei der Himmelfahrt kehrt Christus endgültig in die vorweltliche Herrlichkeit zurück (Phil 3,16: »Er, der geoffenbart ist im Fleische, ist aufgenommen in Herrlichkeit«), von wo aus er in der Damaskusstunde →Paulus erscheint (Apg 9,1ff).

Insbesondere wird die Herrlichkeit im *eschatologischen Sinne* verwendet. Mit Herrlichkeit und Macht wird der Herr bei der Parusie erscheinen, umgeben von seinen Engeln, und wird sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen; alle Völker werden vor ihm erscheinen, und er wird Gericht halten, indem er die Schafe von den Böcken scheidet (Mt 19,28; 25,31; Mk 8,38; 13,26). Für die Frommen aber ist das göttliche Hoffnungsgut die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus (Tit 2,13), die nach 1 Joh 3,1–4 uns zu Gottähnlichkeit und Gottesschau führen wird, die auf Erden noch nicht offenbar sind. Bei der Verklärung hat sich die eschatologische Herrlichkeit bereits den Jüngern für einen kurzen Augenblick gezeigt und die Ruhe Gottes als ihr eigentliches Ziel hingestellt, wobei bemerkenswert ist, daß nur Lk 9,31f mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser die von ihm epiphan gestaltete Herrlichkeit ausdrücklich erwähnt, die bei den übrigen Synoptikern der Sache nach selbstverständlich ebenfalls vorhanden ist. Für Paulus ist Christus Herr der Herrlichkeit, was, wie der Gebrauch von Kyrios lehrt, eine ausgesprochene Gottesbezeichnung ist (1 Kor 2,8). Sichtbar geworden ist sein glorreicher Leib seit seiner Auferstehung (2 Thess 2,14; 1 Tim 3,16).

Wie im AT zeigt sich die Herrlichkeit in Lichtglanz und Macht. In den Parusieschilderungen wird vielfach eine Differenzierung vorgenommen, indem der Begriff Macht (δύναμις) hinzugefügt wird, so daß die Herrlichkeit vorwiegend als Lichterscheinung zu werten ist, falls nicht in manchen Texten die δύναμις als Hendiadyoin das Gewicht der Herrlichkeit wirkungsvoll unterstreichen soll.

Eine besondere Vertiefung erfährt jedoch im NT der Begriff der *Korrespondenz*. Sie weist zunächst zwei Stufen auf, indem sie sich auf den Vater und den Sohn bzw. auf den Sohn und die Gläubigen bezieht. Ferner liegt der Ton auf der Heilssphäre und dem Heilsgut, das

durch gläubige und gehorsame Annahme (→Gehorsam) empfangen wird. Zwischen *Vater und Sohn* besteht eine innergöttliche Epiphanie, so daß, wer letzteren sieht, den sieht, der ihn gesandt hat (Jo 12,44). Beide wirken in dem großen Heilsgeschehen in Anrede und Antwort zusammen. Im hohenpriesterlichen Gebet bittet der Sohn, ihn zu verherrlichen, wie er den Vater auf Erden verherrlicht hat, indem er in Gehorsam das Werk vollbrachte, das ihm aufgetragen worden war (Jo 17,4f). Denn wenn Gott in ihm verherrlicht ist, so wird Gott auch ihn verherrlichen (Jo 13,31f). So ist er nach Hebr 1,3 auch Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens (→Bild). Nach Paulus sind nun aber auch die *Gläubigen*, die berufen sind, gerechtfertigt (→Rechtfertigung), d.h. verherrlicht (Röm 8,20), sie haben teil an der Herrlichkeit (→Teilhabe), jedoch unter der Voraussetzung, daß sie Gott anerkennen und lieben (Röm 8,28). Der →Hl. Geist bewirkt bereits jetzt, daß wir die Herrlichkeit widerspiegeln, die immer mehr sich vollendet (2 Kor 3,18). Diese Entwicklung zeigt sich nicht nur im einzelnen, sondern besonders im Übergang vom AT zum NT (2 Kor 4,4ff). So ist die Herrlichkeit auf Erden ein Angeld, das zunächst noch verborgen ist (Kol 3,3), aber bei der Parusie aufleuchten wird. Der Weg zur Entfaltung der vollen Herrlichkeit führt über die Gleichgestaltung mit Christus und Teilhabe an seinen Leiden und Trübsalen (2 Kor 4,17). Die endgültige Herrlichkeit erweist sich anthropologisch in dem Glanz des himmlischen Leibes im Gegensatz zum irdischen, der zwar gesät wird, aber als ein »geistiger« aufersteht (1 Kor 15, 40–44). Die in die Knechtschaft der Vergänglichkeit hineingezogene →Schöpfung wird zur →Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes geführt werden (Röm 8,21), und es wird zur Wirklichkeit, was die Psalmisten und Isaias ahnend Jahrhunderte früher gepriesen haben.

Terminologisch ist der deutsche Ausdruck Herrlichkeit dem vorliegenden Phänomen durchaus angemessen. Die auf die lateinische Bibel zurückgehenden Termini »Ruhm« *(gloria)* und »Majestät« *(maiestas)* sind weniger geeignet, da im »Ruhm« die Korrespondenz nicht zum Ausdruck kommt und *maiestas* einen Zustand bezeichnet, dem die Dynamik fehlt. Da der lateinischen Sprache der Begriff der Epiphanie fehlt, konnte sie die Herrlichkeit Gottes nur andeutungsweise umschreiben.

H. Kittel, Die Herrlichkeit Gottes. Gießen 1934; B. Stein, Der Begriff kebod Jahve und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis. Emsdetten 1939; I. Efros, Holiness and Glory in the Bible. An Approach to the History of Jewish Thought, in: JQR 41 (1950/51), 363–377; M. Steinheimer, Die Δόξα τοῦ Θεοῦ in der römischen Liturgie. München 1951; G. von Rad, Studies in Deuteronomy. London 1953, 37–44; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments. Berlin 1957, Band I, 58f, Band II, 9–12; R. Schnackenburg, Doxa, in: LThK III (²1959), 532–534; E. Pax, Ex Parmenide ad Septuaginta, in: Verbum Domini 38 (1960), 92–102.

E. Pax

H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsiedeln 1961ff; H. Schlier, Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff, in: Besinnung auf das NT. Freiburg 1964, 307–318.

Herz

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

Die biblische Rede vom Herzen steht in Gefahr, mißverstanden zu werden, wenn man Herz nur physiologisch oder nur als dichterische Metapher versteht, durch die bestimmte Funktionen des Verstandes umschrieben werden können. Auch gleitet der Begriff leicht in einen sentimentalen Sprachgebrauch ab. Die Bibel zeigt jedoch, daß hier eine uns vielleicht fremde, den alten, ursprünglich denkenden Völkern aber vertraute Bedeutung von Herz vorliegt, die für das rechte Verständnis des →Menschen und seines Wesens von nicht geringer Bedeutung ist.

1. Auch im *biblischen Sprachgebrauch* bezeichnet לֵב, jüngere Form לֵבָב, das Organ des Herzens (Os 13,8), das als Sitz der physischen Lebenskraft gilt (vgl. Is 1,6). An den meisten Stellen wird das Wort aber in übertragener Bedeutung gebraucht, die der Hebräer jedoch, der Körperliches und Geistiges noch in seiner ursprünglichen Einheit zu sehen gewohnt ist, von der physischen Bedeutung nicht trennt: Wenn er vom Herzen spricht, meint er die Mitte des Menschen überhaupt (vgl. Herz als Mitte der Erde, des Meeres: Ez 27,4; Jon 2,4; Mt 12,40).

Im Herzen, der Mitte seines Wesens, entspringt das gesamte Verhalten des Menschen. Dabei ist es für das hebräische Verständnis charakteristisch, daß dem Herzen nicht nur Affekte (Nm 15,39; Dt 28,47; 1 Sam 25,25; 2 Sam 7,27; Ps 76,6; Jr 4,19; 49,16; Os 11,8; Spr 14,30; 2 Chr 17,6 u.a.), sondern auch Denken und Wollen zugeschrieben werden. Die Gedanken steigen zum Herzen auf (Is 65,17; Jr 3,16; 7,31). Die bösen wie die guten Gedanken wohnen im Herzen (Ps 73,7; Dn 2,30; Ez 38,10). Im Herzen spricht der Mensch zu sich selbst (Gn 17,17; Dt 7,17 u.a.). Das Herz des Schlafenden wacht im Traum (Hl 5,2). Die →Wahrheit legt Gott ins Herz (1 Kg 10,24; Ps 90,12), das der Ursprung des Planens und Entschließens ist (Ex 35,5; 36,2; 1 Sam 14,7; Est 7,5). Im Herzen wurzelt das religiöse Verhalten des Menschen (1 Sam 12,25; Jr 32,40; Spr 3,5; Neh 9,8); in ihm erfolgt die →Umkehr (Joel 2,12; 1 Kg 8,47), spricht das →Gewissen (1 Sam 25,31).

In dieser seiner Wesensmitte ist der Mensch gefordert, wenn er sich entscheidet, wenn er verantwortlich handelt. Von hierher ist er gut oder böse (Ez 38,10; Ps 73,7). Das Auseinanderfallen von Herz und Wort, von Herz und Tat, die Lüge, kennzeichnet den Bösen. Der Böse hat zweierlei Herzen (Ps 12,3; Jak 1,8), der Fromme dagegen das »eine Herz« (Jr 32,39; Ez 11,19; 1 Chr 12,38; Apg 4,32), aus dem er die volle →Wahrheit spricht (Ri 16,17). Er ist reinen Herzens (Ps 24,4; Spr 22,11). Daher wägt und prüft der richtende Gott auch die

Herzen, weil er in ihnen auf den eigentlich verantwortlichen Menschen trifft (Spr 17,3; 21,2; 24,12 auf ägyptische Vorstellungen zurückgehend).
Auch die religiöse→Entscheidung bekommt ihre Kraft und Eigentlichkeit erst durch das Herz: Hier muß sich der Mensch Gott öffnen (Ps 34,29; Dn 10,12), er muß Gott lieben aus ganzem Herzen (Dt 6,4f). Die Beschneidung soll am Herzen erfolgen (Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4; vgl. Joel 2,13). Bei dieser Forderung geht es nicht um eine Überwindung kultischen Tuns, sondern um seine Bindung an das Innerliche und Personale (G. von Rad, Theologie des AT I,394). Weil der ganze Mensch erneuert werden soll, verheißt Ezechiel, daß Jahwe dem Volk ein neues Herz geben werde (36,26f; vgl. 6,9f). – Umgekehrt besteht der Abfall darin, daß das Herz sich vor Gott verschließt (vgl. Dt 17,17; Ps 44,19; Is 29,13). Es wird fett und unempfindlich (Is 6,10; Ps 119,70; vgl. Os 13,6), es ist verhärtet (Ex 4,21; 7,13; Zach 7,12), es versteinert (Ez 11,19), es ist unbeschnitten (Dt 10,16; Jr 9,25).
Was dem Herzen des Menschen entspringt, zielt auf die Tat. Wie beide für hebräisches Denken zusammengehören, zeigt noch ein rabbinischer Ausspruch: »Welches ist der gute Weg, auf dem der Mensch sich halten soll? ... Ein gutes Herz ... Welches ist der schlechte Weg, von dem der Mensch sich fernhalten soll? ... Ein böses Herz« (Abot 2,9).
Der atl. Wortgebrauch meint mit Herz also nicht eine Metapher für die Vorgänge des Verstandes, Willens oder Fühlens. Der Mensch wird hier vielmehr noch in seiner Ganzheit, von seinem letzten Ursprung her gesehen, in dem die Vielfalt der menschlichen Wirklichkeit noch eins ist. Herz ist der Mensch »vor der Scheidung zwischen Leib und Seele, Tat und Gesinnung, Äußerem und Inwendigem«; in dieser seiner personalen Mitte vollzieht er seine Entscheidungen, von hier her öffnet er sich und verschließt er sich. Es »ist der Punkt, wo der Mensch im eigenen Ursprung an das Geheimnis Gottes grenzt« (K. Rahner).
2. Dem hebräischen Wortgebrauch ist der *griechisch-philosophische* gegenüberzustellen, um die Eigenart der biblischen Redeweise präziser zu erfassen. Καρδία bezeichnet Herz als das zentrale Organ des menschlichen oder tierischen Körpers. Vorwiegend bei Dichtern wird es auch im Griechischen als der Ursprung des geistig-seelischen→Lebens des Menschen erfahren. In der Prosa dagegen ist solcher Sprachgebrauch selten. So ist auch bei Plato und Aristoteles im allgemeinen das physiologische Grundverständnis festgehalten. Erst in der Stoa wird καρδία zum Zentrum des geistigen Lebens. Im ganzen bleibt aber die Diskussion bei der Frage nach dem Sitz des geistigen Lebens im Körper stehen. Für das altkirchliche Verständnis von καρδία hat dieser philosophische Sprachgebrauch große Bedeutung.
Bei der Begegnung von griechischem und jüdischem Denken in der Septuaginta ist das atl. Verständnis bestimmend geblieben. Καρδία

ist das »Prinzip und Zentrum des menschlichen Personlebens« (J. Behm). Wesentlich ist, daß καρδία gegenüber ψυχή, διάνοια, πνεῦμα usw. die Einheit des inneren Lebens zum Ausdruck bringt. Auch Philo kann in unmittelbarem Anschluß an das AT in seinem Sinn von καρδία sprechen. Bei ihm überwiegt aber eine andere Möglichkeit des Verständnisses von Herz: Da er sich καρδία nicht als Sitz geistigen Lebens denken kann, versteht er καρδία als uneigentlichen Ausdruck, als »bloßes« →Symbol der διάνοια und βουλαί. Bei solcher Redeweise ist das ganzheitliche Verständnis des Menschen, wie es im AT vorliegt, verlorengegangen.

3. Der *ntl. Wortgebrauch* entspricht dem des AT. Stärker noch als in der Septuaginta wird das Herz als das Zentrum des gesamten personalen Lebens des Menschen gesehen (vgl. Lk 24,38; Jo 16,22; Röm 9,2; 10,1; 2 Kor 9,7); es ist die Stelle der Begegnung des Menschen mit Gott.

Weil →*Jesus* den Menschen ganz unter den Anspruch Gottes stellt, richtet er sich in seiner Botschaft an das Herz des Menschen. Gottes →Wort ist in das Herz gesät (Mt 13,19; Lk 8,12.15; vgl. 2,19.51). Die Entscheidung für oder gegen Gottes Angebot, →Glaube und Unglaube also, erfolgt im Herzen des Menschen, der Mitte seines Seins und Wesens (Mt 13,15b; Mk 11,23; Lk 24,25 – Verstockung des Herzens: Mt 13,15; Mk 3,5; 6,52; 8,17). Der Anspruch an das Herz des Menschen gewinnt besondere Aktualität, wo – im Bereich einer Gesetzesreligion – die dem Angebot Gottes antwortende Tat des ganzen Menschen zur bloßen (äußerlichen) Gebotserfüllung, zum Werk »um der Menschen willen« (Mk 7,6; Lk 16,15) verkehrt wird. Der Mensch, dessen Werke sich vom Herzen gelöst haben, bei dem Denken, Reden, Tun auseinanderfallen, wird zum Heuchler: In der Gestalt des Pharisäers wird er dem wahren Jünger Jesu entgegengestellt (vgl. Mt 6, 1–8.16–24; 7,15–23; 15,7–9; 23; Mk 7,1–23; Lk 12,1.56). Dabei zeigen die Texte deutlich, daß man in solcher Heuchelei auch eine Gefahr für die christliche Gemeinde erkannte (vgl. W. Trilling, Das wahre Israel. Leipzig 1958, 171 ff). In aller Schärfe fordert Jesus dagegen die Einheit von Herz, Wort und Tat des Menschen (Mt 12,34; Lk 6,45; vgl. Mt 7,16–18). Nicht die äußeren Gesetzeswerke, sondern die aus dem Herzen kommende gute oder böse Tat sind entscheidend (Mk 7, 1–23). Die in der Bergpredigt geforderte »bessere Gerechtigkeit« (Mt 5,20) meint diesen Anspruch der Ganzheit. Die Antithesen (Mt 5,21 bis 48) zeigen beispielhaft auf, wie der Wille Gottes den Menschen unmittelbar in seinem Herzen und gerade deswegen ganz, nicht nur in den einzelnen bemeßbaren Werken, beansprucht (vgl. Mt 18,35; Mk 12,30.33; Lk 10,27). Daher wird auch Mt 5,8 gerade dem das eschatologische →Heil zugesprochen, der »rein dem Herzen nach« ist. Dieser »Dativ meint, daß durch die Macht des Herzens der Mensch in allem, was er ist und tut, rein sei, nicht durch äußere Übungen« (E. Lohmeyer z. St.; vgl. Apg 2,46; Jak 4,8). Diese pointierte Forderung des Herzens in der Verkündigung Jesu steht nicht im Zeichen

eines Spiritualismus; sie setzt die Tat des Menschen immer voraus, will sie aber davor bewahren, zur Heuchelei und Lüge zu werden. Sie offenbart ein tiefes Wissen um den Menschen, der nur, indem er seine Ganzheit findet, das Heil empfangen kann.

Auch der *paulinische* Sprachgebrauch setzt das atl. Verständnis des Herzens voraus. Den ausdrücklichen Appell Jesu an das Herz des Menschen kennt →Paulus (Röm 2,25–29 ausgenommen) nicht. Die Stellen zeigen aber gerade durch die selbstverständliche Verwendung des Wortes Herz deutlich, wie Paulus auf Grund seines jüdischen Vorverständnisses die entscheidenden Vorgänge des christlichen Lebens vom Herzen, von der Mitte des Menschen her, also noch in ihrer ursprünglichen →Einheit, zu sehen vermag. Jene für die spätere theologische Diskussion so folgenschwere Scheidung in Innen und Außen, Glauben und Werke, Wissen und Wollen ist für ihn daher noch ohne Bedeutung. Schon die Entscheidung der Menschen vor Christus, der Heiden und der Juden, gegen Gott erfolgte in ihrem Herzen. Das Herz ist der Bereich des ungeschriebenen →Gesetzes (Röm 2,15). Weil die Heiden (→Nichtchristen) Gott nicht verherrlichten, wurde ihr »unverständiges Herz verfinstert« (Röm 1,21), sie wurden den »Begierden ihres Herzens« (Röm 1,24) überlassen und verfielen so den übelsten Lastern. Dieses Herz kann, wie Paulus es gerade den Juden vorwirft, unbekehrbar sein (Röm 2,5), und der Jude verfehlt gerade dadurch sein Heil, daß seine Beschneidung nicht Beschneidung des Herzens ist, ihn also nicht als ganzen bestimmt.

In der Glaubensentscheidung ist der Mensch in seinem Herzen beansprucht. Die Ablehnung Jesu durch die Juden offenbart, daß ihre Herzen verhüllt sind (2 Kor 3,15). 2 Kor 4,4 führt jede Glaubensverweigerung auf eine Blendung der νοήματα durch den »Gott dieses Äons« zurück. Umgekehrt ist die Annahme der Botschaft eine Schöpfungstat Gottes im Herzen des Menschen, wodurch dieser im Herzen die →Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi zu schauen vermag (2 Kor 4,6) und selbst in diese Herrlichkeit umgewandelt wird (2 Kor 3,18). Wie schon das Wort des atl. Gesetzes (Dt 30,12–14), so ist auch das Wort des Glaubens dem Menschen nahe: Es ist in seinem Mund und in seinem Herzen. Im Herzen wird es geglaubt, mit dem Munde bekannt (Röm 10,6–10). Und in das Herz ist die →Liebe Gottes durch den →Hl. Geist ausgegossen und gewährt dem Menschen die Gewißheit, daß seine →Hoffnung nicht zuschanden wird (Röm 5,5; 2 Kor 1,22). Er macht den Ruf »Abba, Vater« möglich (Gal 4,6). Das ganze christliche Leben ist schließlich »Gehorchen aus dem Herzen« (Röm 6,17). In den verschiedenen Situationen ihres Lebens bleiben die Christen im Herzen beansprucht (1 Kor 7,37; 2 Kor 3,3; 6,11; 7,3; 8,16; Phil 4,7; 1 Thess 3,13; 2 Thess 2,17; 3,5; vgl. Eph 5,19 und Kol 3,16). So ist es selbstverständlich, daß der Mensch dort, wo er sich verantworten muß, im →Gericht Gottes also, vor den treten muß, der das Verborgene des Herzens offenbar macht (1 Kor 4,5; 1 Thess 2,4; vgl. Röm 8,27; 1 Kor 14,25). Der Zusammenhang von

Eph 3, 17 zeigt noch einmal die Bedeutung des Herzens für das christliche Sein auf. »Der Glaube läßt unser Herz Christi Wohnstätte sein. Im Herzen der Glaubenden, in dem Christus wohnt, wird der ›inwendige Mensch‹ durch den Geist mächtig ... Er, der seine Dimension im Herzen hat, wächst durch das Pneuma in Glaube und unermüdlicher und unbeirrbarer Liebe« (H. Schlier). Für die Vätertheologie kommt dieser Stelle große Bedeutung zu. Neben Gal 4, 19 (welche Stelle nicht dafür herangezogen werden kann) bietet Eph 3, 17 die Grundlage für die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Gottes in den Herzen der Glaubenden (vgl. H. Rahner).

H. Rahner, Die Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935), 333–418; F. Baumgärtel – J. Behm, καρδία, in: ThW III (1938), 609–616; Le Cœur (= Etudes Carmélitaines 29). Paris 1950; F. H. van Meyenfeldt, Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament. Leiden 1950; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen [2]1954 (besonders § 20); G. Bornkamm, Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956 (besonders 88–100); C. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Düsseldorf 1956 (besonders 131 bis 138); K. Rahner, »Siehe dieses Herz«. Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln [3]1959, 379–390; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II–III, Göttingen [4]1961 (besonders 93–95).

P. Hoffmann

II. Theologisch

Was im systematischen Teil dieses Artikels gesagt wird, kann nicht mehr sein als der Versuch, das, was die biblische Theologie, die Sprache der Völker und des Alltags unter »Herz« verstehen, durchzureflektieren, und zwar so, daß dieser Begriff auch der Herz-Jesu-Verehrung der Kirche gerecht wird (wenn dies auch nicht die primäre Absicht einer Überlegung über Sinn des Wortes »Herz« im allgemeinen sein kann).

1. *»Herz«* ist *ein Urwort*. Was damit gemeint ist, ist kurz zu erklären. Es gibt Begriffe, die eigentlich definiert werden können, weil die darin enthaltenen Elemente unabhängig von dem zu definierenden Begriff bekannt sind und darum den zu definierenden Begriff erklären können, weil er aus diesen Elementen wirklich zusammengesetzt ist. Es gibt aber andere Begriffe oder Worte (→Wort), die etwas bezeichnen, was schon immer gewußt wird, was durch die Definition nicht eigentlich erst aufgebaut und dem Verständnis nahegebracht werden kann, weil die Begriffselemente, die man bei einer solchen Definition angibt, nicht ursprünglicher sind, sondern erst in und mit der zu definierenden Wirklichkeit zusammen bekannt werden, so daß die Definition auf diese ursprünglichere Erkenntnis zurückweisen muß, um überhaupt verständlich zu sein. Bei den Urworten kann sie die ursprünglichere Erkenntnis, die einfacher und komplizierter, verständlicher und dunkler zumal ist, nicht ersetzen. Das Seiende (→Sein), die →Zeit, der Raum, eine bestimmte Farbe, aber auch →Liebe, Erkenntnis sind solche Urbegriffe und Urworte. Alle ihre Definitionen sind notwendig und unvermeidlich. Aber man muß schon wissen, was in ihnen scheinbar

erst mitgeteilt werden soll, um sie zu verstehen; und was in diesen Definitionen gesagt wird, schöpft nie das aus, reicht nie adäquat an das heran, was man in jener einfachen und ursprünglichen, d. h. nicht künstlich zusammengesetzten, von anderswoher nicht ableitbaren Erkenntnis schon gewußt hat. In diesem Sinne sagen wir, daß »Herz« ein Urwort ist. Das zeigt sich schon daraus, daß es gerade dort, wo es nicht den physiologischen Herzmuskel als solchen allein bezeichnet, in sehr vielen, ganz disparaten Kulturkreisen benutzt wird und darum durchaus geeignet ist, im Vokabular einer Weltreligion verwendet zu werden. Es ist ein Urwort im Sinn der *Unableitbarkeit*.

Es ist auch ein Urwort im Sinn der *anschaulichen Konkretheit*. Man könnte sich fragen, ob man »Herz« überhaupt einen »Begriff« nennen sollte. Wir wollen hier diese Frage nicht entscheiden, weil wir uns hier nicht auf die vorausliegende Frage einlassen können, wie weit *jeder* menschliche Begriff notwendig ein Minimum an Anschaulichkeit beibehalten muß, um überhaupt noch einen Sinn zu haben, wie weit jeder »Begriff« ohne Vorstellung »leer« ist, weil die *conversio ad phantasma* nach Thomas von Aquin für jeden Begriff konstitutiv ist. Auf jeden Fall ist »Herz«, wenn ein Begriff, dann ein Begriff, der bildhaft und anschaulich ist und in dieser bildhaften Konkretheit gerade seine Eigenart und seine besondere Bedeutung hat (→Bild). Hinsichtlich dieser ursprünglichen →Einheit und des Gleichgewichtes zwischen Vorstellung und Begriff, die zum Wesen der menschlichen Erkenntnis gehören, ist »Herz« auch ein Urbegriff und Urwort. Eine Sprachphilosophie und -theologie müßte diesen Überlegungen genauer nachgehen.

2. *»Herz«* ist *ganzmenschliches Urwort*. Die Diskussion über den Begriff des Herzens leidet unter dem Mißverständnis, als ob man dabei zu wählen habe zwischen einer realen oder übertragenen Bedeutung dieses Wortes oder auch einer nachträglichen Kombination einer realen (physischen) und einer übertragenen Bedeutung. Eben dies ist aber verkehrt und stellt das Problem von vornherein falsch. »Herz« ist ein ganzmenschlicher Begriff. Er meint eine Wirklichkeit, die der realen Unterscheidung von biologischer →Leiblichkeit und unleiblichem Geist vorausliegt. Der →Mensch besteht aus Leib und Seele. Aber er ist nicht aus diesen beiden *meta*physischen Prinzipien des *einen* menschlichen Seins in dem Sinn nachträglich zusammengesetzt, daß diese beiden Elemente im voraus zu dieser substantiellen Einheit je für sich sinnvoll wären, ihr eigenes Wesen trieben und erst sekundär zu diesem ihrem eigenen Wesensvollzug zu einer Einheit zusammenträten. Das Wesen des menschlichen Geistes ist es gerade, *forma corporis* zu sein und dadurch und darin Geist zu sein; der menschliche Leib ist nicht ein Tierleib, sondern die Leiblichkeit seines Geistes, die raumzeitliche Konkretheit dieses Geistes, ist die Außenseite (wenn man einmal so sagen darf), die Selbstobjektivation des Geistes, gleichsam gefrorener Geist. Ist diese ursprüngliche und vorgängige, substantielle Einheit von Geist und Materie richtig (→Substanz), dann

gibt es auch Wörter, die diese Einheit in ihren verschiedenen Aspekten meinen, die nicht etwas bezeichnen, was nachträglich erst aus ursprünglich getrennten und sekundär zu ihrem eigenen Wesen zusammentretenden Wirklichkeiten zusammengesetzt wird. Die Sprache ist nicht immer genau und konsequent; sie hat neben den ursprünglichen Bedeutungen eines Wortes auch abgeleitete und abusive Verwendungen. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß die Sprache wohl aller Völker Wörter hat, die für leibhafte Wirklichkeiten nur verwendet werden, wenn diese leibhaften Wirklichkeiten die des Menschen sind, obwohl es physiologisch dieselben Wirklichkeiten auch beim Tier gibt, und daß diese Worte, die von menschlichen Leibhaftigkeiten ausgesagt werden, diese eben als spezifisch menschlich durchgeistigte, als ganzmenschliche meinen. Haupt z.B. ist im Deutschen niemals nur dasselbe wie Kopf, Antlitz nicht bloß der anatomische Vorderteil des menschlichen Kopfes. Es gibt also Worte, die die ursprüngliche Einheit des Menschen unter einem bestimmten Gesichtspunkt meinen, die *vor* der Unterscheidung von Leib und Seele liegt, Worte, die im Feld jener Worte liegen, die Wirklichkeiten des Menschen bezeichnen, die ihm zukommen, insofern er gerade ein einer und ganzer ist (als leib-geistige →Person), die also quer liegen zu einer richtigen, aber sekundären Unterscheidung von Leib und Seele. Damit ist nicht bestritten, daß alle diese Worte auch diesen abgeleiteten und abgesunkenen Sinn haben können, mit Recht haben können und innerhalb eines bestimmten Sprachfeldes in den Grenzen dieses (z.B. bloß physiologischen und anatomischen) Sprachfeldes verwendet werden. Wasser und Feuer werden z.B. heute (wenn wir von der Dichtung absehen) gewiß meist in einem physikalischen und technischen Sinn verwendet, und zwar so ausschließlich, daß wir meinen können, es handle sich dabei um die ursprüngliche Verwendung des Wortes. Aber bei den griechischen Vorsokratikern liegt eine ursprünglichere Verwendung solcher Worte vor, nicht eine, in der ein physikalischer Begriff nachträglich, symbolisch und übertragen als Bezeichnung für ein Urelement der Welt verwendet wird, sondern diese Wirklichkeiten: Wasser, Feuer usw. waren in einem urtümlichen Denken schon von vornherein erfahren als Grundelemente, denen der Mensch begegnete in dem, was wir heute empiristisch Wasser und Feuer zu nennen pflegen. So ist es auch heute noch mit den ganzmenschlichen Worten. Zu diesen gehört das Herz. Die Frage also, ob »Herz« zunächst ein physiologisches Organ des Leibes (der dann auch nicht mehr ganzmenschlich, sondern modern naturwissenschaftlich gesehen wird) sei und dann vielleicht nachträglich noch zur Bezeichnung von etwas Geistigem verwendet oder aus beiden Verwendungen noch ein dritter Begriff gebildet werde, ist von vornherein falsch gestellt.

3. Das Wort »*Herz*« ist ursprünglich ein *realsymbolischer Begriff*, d.h. er bezeichnet die Einheit ursprünglicher Art eines Realsymbols und dessen, was dadurch symbolisiert wird (→Symbol). Um diesen dritten Satz zu verstehen, ist kurz zu erklären, was wir unter »Real-

symbol« verstehen. Man wird diesen Begriff am leichtesten verstehen, wenn wir sagen (als Beispiel): Der Leib ist das Realsymbol des menschlichen Geistes. Für die scholastische und besonders die thomistische philosophische Anthropologie ist der Leib schon das, was entsteht, wenn die Seele Akt und Form der Materie ist. Der Leib ist also nicht eigentlich dasjenige, was mit der Seele zusammen den einen Menschen bildet, sondern ist schon ein »Formaleffekt« (schon ent-sprungen der ursprünglicheren Einigung von Geist-Materie in der geschöpflichen Konstitution eines endlichen, menschlichen Geistes) der geistigen Seele. Insofern Leib die Einheit aus Materie und Seele (als Akt und Form der Materie) ist, ist Leib eine Wirklichkeit der Seele selbst, in der diese erscheint, sich vollzieht, sich ausdrückt. Leib ist nicht (wie beim Tier) *so* die raumzeitliche Konkretheit der Seele, daß diese darin sich völlig adäquat ausdrücken könnte, sie ist, wie Thomas sagt, nicht *totaliter effusa super materiam*. Aber die Seele ist auch nicht einfach das hinter dem Leib Verborgene, sie ist nicht nur im Leib enthalten wie eine Flüssigkeit in einem ihr vorausexistierenden Gefäß, sondern sie selbst erscheint im Leib, sie bildet ihn, um sie selber zu sein und in raumzeitlicher Greifbarkeit »leibhaftig« sich zu offenbaren. In diesem Sinn ist der Leib das Realsymbol des Geistes. Der Geist drückt sich in ihm aus, er ist sein Akt, seine innere Form, er erscheint im Leib, er ist mit ihm substantiell eine Einheit und doch nicht nur ein anderes Wort oder die bloße Innenseite des Leibes. Beide: Seele und Leib, gehören zusammen, die Seele bildet ihn, um sie selbst zu sein und um sich so selbst vollziehend im Leib sich darzustellen und zu entbergen. Der Leib offenbart die Seele. Er ist nicht in einem nachträglichen Sinn ihr Zeichen, das Anzeichen ihrer Gegenwart und ihres Tuns; er ist nicht nur ihr äußeres Instrument, sondern das von ihr selbst erwirkte, von ihr durch sie selbst unterschiedene und in substantieller Einheit mit ihr verbunden Gehaltene. Das meinen wir, wenn wir den Leib als das Realsymbol des Geistes bezeichnen. Von daher versteht man vielleicht am besten, was wir unter Realsymbol überhaupt verstehen. Eines ist nicht das Zeichen eines anderen, indem es erst von *uns* mit dem anderen verglichen wird, zwischen beiden gewisse Ähnlichkeiten entdeckt werden und darum eines zum Zeichen und Symbol des anderen nachträglich gemacht wird. Sondern eines setzt das von ihm Verschiedene, um selber erst zu sein, vollzieht sich selbst in der Setzung des anderen und macht so das andere von sich aus zur Erscheinung seiner selbst. Wo etwas sich erwirkt und vollzieht, indem und dadurch, daß es ein anderes von sich absetzt und behält und so zu seiner eigenen Erscheinung macht, haben wir ein Realsymbol. Ein Wort kann nun die innere und ursprüngliche Einheit von Bezeichnendem, Ausdrückendem und Bezeichnetem bzw. Ausgedrücktem als Realsymbol vergegenwärtigen. In diesem Sinn der im Wort ausgesagten Einheit von Zeichen und dem durch das Realsymbol Bezeichneten nennen wir das Wort »Herz« einen realsymbolischen Begriff.

4. Als ein Urbegriff und ein ganzmenschlicher, realsymbolischer Begriff bezeichnet »*Herz*« die *ursprüngliche Mitte* der einen leibgeistigen Person, die sich in die Pluralität des Leiblich-Geistigen des Menschen auseinanderlegt und diese Pluralität in dieser ursprünglichen Einheit zusammenhält. Von diesem formalen Begriff her lassen sich nun die verschiedensten *materialen Elemente* des Herz-Begriffes entfalten und in ihrer Einheit verstehen. Wir besprechen diese Elemente in sich und in ihrer Einheit untereinander, wie sie sich aus dem formalen Begriff des Herzens der ursprünglichen Einheit des Menschen ergeben.

a) »Herz« bedeutet die ursprüngliche Mitte der geist-leiblichen Person. Wir sagen ursprüngliche Mitte, weil »Mitte« eines Seienden weder ein nachträglich an ein Seiendes herangetragener Gesichtspunkt ist, unter dem es willkürlich betrachtet wird, sondern ein plurales Seiendes wirklich einen inneren, seiner Pluralität vorgegebenen Grund hat, aus dem die Vielfalt seiner Wirklichkeiten entspringt, »erfließt« (wie Thomas sagt) und in diesem das Plurale setzenden Grund auch die Momente des einen Seienden zusammengehalten werden. Wir sagen »ursprüngliche Mitte«, weil der Mensch als geistige Freiheitsperson auch eine, wenn auch an sich unthematische, unreflektierte *Erfahrung* dieser ursprünglichen Einheit seines Wesens hat und sie eben »Herz« nennt. Von hier ergibt sich, daß dieser Begriff einer Scheidung in Leib und Seele vorausliegt, ursprünglicher ist. Und darum kann das Wort »Herz« nicht vor das Dilemma gestellt werden, entweder etwas Geistiges, etwa die »Liebe«, oder primär den Herzmuskel zu bezeichnen. Die Erfahrung des Menschen von seiner Mitte als leib-geistiger Person ist als transzendentale, d.h. in jeder gegenständlichen Erkenntnis eines bestimmten Objektes der äußeren Erfahrung mitgegebene – und zwar notwendig und konstitutiv mitgegebene –, ursprünglicher als ein rein sensitiv erlebtes Wissen um das Schlagen des Herzmuskels und noch ursprünglicher als eine anatomische Kenntnis vom physiologischen Herzen. Darum hat der Mensch eine Erfahrung von der Mitte seiner geist-leiblichen Person, die er »Herz« nennt, bevor die Frage einer Scheidung zwischen einer inneren Gesinnung und einer anatomischen Wirklichkeit überhaupt auftreten kann. Wenn man entgegnete, diese so ursprünglich erfahrene Mitte der geist-leiblichen Person müsse man doch nicht gerade »Herz« nennen, oder sie werde eben doch »Herz« genannt im Blick und unter Voraussetzung der Erkenntnis des anatomischen Herzens, dann ist darauf ein Doppeltes zu erwidern. Zunächst ist die Gegenfrage zu stellen, wie denn diese metaphysisch notwendig zu postulierende Mitte der leib-geistigen Person, diese tatsächlich erfahrene Mitte in den Sprachen genannt werde. Niemand wird leugnen können, daß die für unseren Kulturkreis zunächst in Frage kommenden Sprachen insgesamt diese Mitte mit dem Wort »Herz« bezeichnen. Wenn aber die Sache selbst einer eigenen und ursprünglicheren Erfahrung zugänglich ist als eine andere Sache, die durch ein bestimmtes Wort bezeichnet wird, dann ist die Verwendung dieses Wortes für die erste

Wirklichkeit sprachlogisch und -philosophisch kein Argument dafür, daß die mit diesem so neu verwendeten Wort bezeichnete Wirklichkeit der Inhalt eines abgeleiteten Begriffes sei, dessen ursprünglicher Ort der der Sache sei, die zuerst mit dem Wort bezeichnet worden ist. Selbst wenn wir also zugeben wollten oder müßten, daß »Herz« zunächst einmal das anatomische Herz bezeichnet hat, so ist dies kein Beweis dafür, daß das Wort in der ganzmenschlich urtümlichen Sprache nicht etwas bezeichnen könnte, was ursprünglicher ist und ursprünglicher erfahren ist als der Herzmuskel der Anatomie, kein Beweis dafür, daß »Herz« erst in einem weiteren oder übertragenen oder ausgeweiteten Sinn »auch« noch die innere Personmitte bezeichnet. Zum zweiten ist auf den Einwand zu sagen, daß wir gar nicht leugnen, daß die physiologische Erfahrung des anatomischen Herzens ein Anlaß dafür ist, diese ursprüngliche Personmitte, die selbst mit transzendentaler Notwendigkeit ursprünglich erfahren wird, und das anatomische Herz mit dem gleichen Wort zu belegen, selbst wenn wir dahingestellt sein lassen, ob beide Verwendungen desselben Wortes gleichursprünglich sind oder eine hinsichtlich der sprachlichen Verwendung desselben Wortes eine gewisse zeitliche Priorität hat. – Wir sehen ja auch durchaus den sachlichen Grund für diese Doppelverwendung: das anatomische Herz wird erfahren als in der Mitte des Leibes befindlich, als in seiner Reaktion abhängig von dem ganzen leib-seelischen Befinden der Person. Es wird somit als ein Realsymbol dessen erfahren, was der Mensch ursprünglich als seine Mitte, als sein Herz erfährt, wobei die Frage ganz unerheblich ist, ob dieses physische Realsymbol der Personmitte, das das Herz ist, objektiv eine Priorität an Ursprünglichkeit, Würde, Erfahrbarkeit gegenüber anderen solchen Realsymbolen hat, die es schon nach dem Zeugnis der Schrift auch noch gibt, wie Nieren, Leber, Eingeweide, Kopf usw. Dieses Herz als ursprüngliche und ursprünglich erfahrene Mitte der leib-geistigen Person darf auch nicht verwechselt werden mit etwas rein Geistigem. Der auch in der modernen christlichen Philosophie und in dem sich selbst nicht adäquat richtig interpretierenden Alltagsempfinden immer noch herrschende platonische Dualismus darf uns hier nicht verführen. Der Mensch erfährt seine Mitte als die Mitte der einen leib-geistigen Person. Er erfährt sich nicht als einen Geist, der nebenbei »auch« noch einen Leib hat, sondern als Person, die sich als geistige Person notwendig und immer auch als Leib und in Leibhaftigkeit vollzieht. Er erfährt also diese seine Mitte durchaus als Ursprung der Pluralität in einem stiftenden Grund für Inneres und Äußeres, für Geistiges (das immer auch schon leiblich ist) und für Leibliches (das immer schon geistdurchseelt ist). Darum kann er diese Mitte durchaus auch erfahren als sich ihr eigenes Realsymbol in dem physiologischen Herzen schaffend, als sich darin, in dem Klopfen, dem Stocken, dem Schmerz, der Innerviertheit des leiblichen Herzens ausdrückend und darin sich selbst vollziehend.

b) Diese innere ursprüngliche Personmitte ist wesentlich die auf

→Gott und die anderen Personen offene. Wir haben hier nicht die Möglichkeit, eine vollständige metaphysische und dogmatische Anthropologie zu entwickeln. Es kann nur gesagt werden, daß diese Mitte nicht in einer falschen Weise als bloß sachhaft-objektiv aufgefaßt werden darf, in einer dinghaften Gegenständlichkeit. Es handelt sich ja um die Mitte einer Person, also um eine innere Mitte, eine Subjektivität, um den bleibenden Grund eines Bei-sich-sein-Könnens in Rückkehr zu sich selbst und (deshalb) in →Freiheit. Diese Grundsubjektivität, die Heidegger Befindlichkeit nennen würde, ist notwendig und wesenhaft transzendentale Bezogenheit auf Gott und auf das personale Du des Mitmenschen in dem, was die moderne Philosophie die Kommunikation und das Mitsein nennt und was sie als den Menschen bezeichnende Wesenseigentümlichkeiten erkennt. Nur wenn diese transzendentale Notwendigkeit gesehen wird, ist der volle Begriff des Herzens zu erreichen. Der innere Grund des Menschen ist schon immer offen auf Gott, sein Vollzug ist immer auch – wenigstens implizit – eine Stellungnahme zu diesem wesensnotwendigen Verhältnis, das Herz grenzt immer an Gott; es ist immer verwiesen an den anderen Menschen. Diese Doppeltheit des Verwiesenseins ist immer eine Frage an die Freiheit des Menschen, an die letzte Tat des Herzens, das darin über sich selbst verfügt, ob diese notwendige und auch im Nein bleibende Verwiesenheit von ihm in vertrauender, glaubender Liebe angenommen wird oder das Herz den es zerreißenden Versuch macht, der scheitert und verdammt, diese bleibende Offenheit zu zerstören und sich in sich selbst zu verschließen, um autonom, um selber Gott, um allein in seiner vernichtenden Endlichkeit zu sein. Diese transzendental-apriorische Grundbefindlichkeit des Herzens als Moment an seinem Begriff ist zu betonen; es ist deutlich zu machen, daß diese transzendentale Grundbefindlichkeit immer im Modus der bejahenden oder verneinenden Freiheit existiert, weil es ja nach der Schrift sowohl das gute wie das böse Herz gibt, also »Herz« nicht einfach mit der sittlichen Grundgüte einer Person identifiziert werden darf.

c) Daraus ergibt sich auch, daß »Herz« und sittlich richtige »Liebe« nicht einfach identifiziert werden dürfen. »Herz« ist auch von daher nicht einfach ein Symbolwort für »Liebe«. Das Herz, gerade es, kann sich auch der Liebe verschließen. Wenn wir daher im Herzen Christi die uns erlösende und vergöttlichende Liebe des Gottmenschen nennen und verehren, so ist damit nicht eine analytisch-begriffliche Selbstverständlichkeit ausgesagt, sondern die erste und letzte heilsgeschichtliche Erfahrung, die der Mensch überhaupt machen kann: Das Herz kann liebeleer sein, die Liebe kann peripher sein und flach. Gott ist der Unbegreifliche, den wir von uns her als den sich uns Versagenden, den unsere Endlichkeit von sich Fernhaltenden und als das Gericht über unsere Schuld erwarten müßten. In →Jesus Christus aber erfahren wir Gott – und in Christus letztlich allein – als den sich uns mit der Unendlichkeit seiner Wirklichkeit Mitteilenden, als den Ver-

gebenden, als die absolute Nähe des unendlichen →Geheimnisses. Wir erfahren, daß die innerste Mitte der Wirklichkeit, das Herz aller Wirklichkeit, Liebe ist und nicht Ferne und →Gericht, freie, erbarmende Liebe zuinnerst der Wirklichkeit. Dies alles erfährt der Mensch erst in der Erfahrung des Herzens Christi. Und darum ist es ganz richtig, daß diese unbegreifliche Erfahrung, daß das Herz Liebe ist, noch eigens symbolisiert wird (durch die Herzwunde, durch Kreuz, Dornenkrone, Strahlen usw.).

d) Vom bisher Gesagten her ist schon klar, soll aber nochmals ausdrücklich gesagt werden, daß das »leibliche« Herz in dem Wort »Herz« mitgemeint ist, wie es in der Herz-Jesu-Andacht verwendet wird. Das Wort »Herz« meint das anatomische Herz mit, insofern in einem Wort das eigentlich Gemeinte, nämlich die personale Mitte der leib-geistigen Person, *und* deren leibliches Realsymbol, und zwar aus Gründen, die schon genannt wurden, in einem ausgesagt werden können. Man darf also aus einem doppelten Grund unserer Begriffsanalyse nicht den Vorwurf machen, sie entferne sich vom kirchlichen Sprachgebrauch, der doch das leibliche Herz auch meine.

e) Von da aus ergibt sich auch, daß die früher in der Apologetik der Herz-Jesu-Verehrung eingeschlagene Taktik, nachzuweisen, daß wegen der hypostatischen Union auch jeder »Teil« des Gottmenschen anbetungswürdig sei (wenn auch nur als partiales Materialobjekt), eigentlich überflüssig ist. Denn diese Taktik geht von der Voraussetzung aus, daß das in dieser Andacht verehrte und angebetete Herz wenigstens zunächst einmal das anatomische Herz sei, wenn auch als Symbol der Liebe. Aber eben dies ist nicht richtig. Daß aber die innerste Personmitte des Gottmenschen anbetungswürdig sei, weil hier die Ganzheit der Person nicht nur nicht ausgeschaltet ist, sondern gewissermaßen konzentriert, eben in ihrer einenden ursprünglichen Mitte genannt und gegeben ist, das ist selbstverständlich und bedarf keines so umständlichen Beweises, wie ihn die Theologen oft antreten, die dabei die Sache eher verdächtig machen, als wirklich psychologisch wirkungsvoll verteidigen.

Das Urwort steht am Anfang, und nach allem Erklären und Überlegen bleibt es das Ende allen Erklärens. Solange der Mensch ein Herz hat, wird er vom Herzen reden müssen mit eben diesem Wort »Herz«. Also immer. Immer wird er, wenn er einfältig und weise zugleich sich aus der Vielfalt in den einen Ursprung zurückruft, wo er eins ist und geblieben ist und an Gott grenzt, vom Herzen reden. Immer, wenn er die bleibende Essenz seiner Zeit in die →Ewigkeit seines Daseins einsammelt, wird er sagen, daß er sie in die Waben seines Herzens geborgen hat. Immer wenn er sich selber von seinem Grund her wegsagt, wird er sagen: Ich schenke Dir mein Herz. Immer wenn er in die finsteren Abgründe seines Daseins stürzt, wird ihm sein, als sei er gefangen in den Verliesen seines toten und leeren Herzens. Immer wird er seine Begnadigung rühmen als die Ausgießung des →Hl. Geistes in seinem Herzen (→Gnade). Immer wird der Geschmähte sich dessen

trösten, daß Gott sein Herz sieht. Immer wird man hoffen, daß der »Morgenstern endlich in unserem Herzen aufgeht«, immer die selig preisen, die reinen Herzens sind, immer das Entsetzliche erfahren, daß das Böse aus der Grube des Herzens quillt, und immer die lieben, die von Herzen verzeihen können, immer danach allein gerichtet werden, ob man Gott aus ganzem Herzen geliebt hat, weil auf der Waage Gottes nur die Herzen gewogen werden. Und darum wird man auch immer wieder sagen, wenn man die innerste Mitte der Welt und Gottes als unser Heil beschwören will: Herz Jesu.

K. RAHNER, in: Cor Salvatoris (hrsg. von J. STIERLI). Freiburg ^{2}1956, 166–199; A. BEA – H. RAHNER – H. RONDET – F. SCHWENDIMANN, Cor Jesu I–II, Rom 1959 (Lit.); K. RAHNER, Schriften zur Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln ^{4}1961, 349–415.

K. Rahner

A. MAXSEIN, »Cor« im personalen Sprechen, in: Innerlichkeit und Erziehung (in memoriam G. Siewerth). Freiburg 1964, 91–144; DERS., Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg 1966; K. RAHNER, Herz-Jesu-Verehrung, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 481–508.

HOFFNUNG

I. Biblisch II. Theologisch

I. Biblisch

1. *AT.* Um die Eigenart des biblischen Begriffes der Hoffnung herauszustellen, soll er im Vergleich mit dem *griechischen*, durchaus unreligiösen Verständnis des Wortes dargestellt werden (vgl. R. Bultmann). Es ist für den biblischen Sprachgebrauch charakteristisch, daß Hoffnung kein neutraler Begriff im Sinne eines »bloßen Erwartens« ist. Im Griechischen kann ἐλπίς jede, die freudige und auch die schlimme Erwartung der Zukunft meinen. In der Bibel dagegen ist Hoffnung von vornherein positiv qualifiziert: sie ist die Erwartung des Guten, ja des →Heiles, und nähert sich stark dem Begriff des Vertrauens. Durch mehrere Wortstämme wird im Hebräischen Hoffnung umschrieben: קוה (gespannt sein: harren, hoffen), יחל (erwarten, hoffen), חכה (still halten) und שׂבר (spähen: hoffen, warten). Parallel zu diesen Ausdrücken werden בטח (vertrauen) und חסה (Zuflucht suchen, sich bergen) gebraucht. Beide Worte werden in der Septuaginta auch durch ἐλπίζειν übersetzt. Der Begriff der Hoffnung umfaßt also im Hebräischen die Momente des Wartens, Ausharrens und Vertrauens.

Bei aller Anerkennung der Hoffnung durch die Griechen (vgl. Pindar, Fr. 214; Isthm. 8, 15) wird doch vor ihrer Unsicherheit gewarnt (Pindar, Ol. 12, 5 f). Der Mensch gewinnt die Zukunft nicht durch sie, sondern durch die προμήθεια, indem er das Gegenwärtige beurteilt und danach handelt (Pindar, Nem. 11, 46). Im AT dagegen ist das Leben des Frommen grundsätzlich auf die Hoffnung gegründet, und zwar

nicht nur in der Not (Pss 13,6; 33,18.22; 119,81.123 u. a.), sondern in allen Situationen (Jr 17,7; Pss 40,5; 52,9; 91,2), auch im Heil (Is 12,2). Diese Hoffnung ist immer auf Gott ausgerichtet und empfängt von ihm ihre Sicherheit. Der Fromme weiß sich besonders in den Psalmen von Gott abhängig. Er entwickelt daher nicht ein eigenständiges Bild seiner Zukunft, sondern lebt in der Hoffnung auf Gott. Gelegentlich kann Gott selbst die Hoffnung und Zuversicht genannt werden (Jr 17,7; Pss 61,4; 71,5). Weil für den Israeliten Gegenwart wie Zukunft allein auf Gott gegründet sind, werden beide unsicher, wenn sie der Mensch aus sich allein gewinnen will. Falsche Hoffnung ist es daher, wenn der Mensch nicht auf Gott vertraut, sondern auf das, was ihm zur Verfügung steht; auf Reichtum (Ps 52,9; Job 31, 24), auf Menschen (Jr 17,5), auf politische Macht (2 Kg 18,24; Is 31, 1; 36,6; Jr 2,37; Ez 29,16; Os 10,13), auf religiösen Besitz (Jr 7,4; 48,13; Hab 2,18). Die Hoffnung des Frommen ist Stillesein und Warten auf Gott (Is 30,15; Ps 37,5–7).
Die Haltung Platos angesichts des Todes ist durch Hoffnung charakterisiert (Apol. 41c, Phaid. 64a, 67). Auch in der Orphik und in den Mysterienkulten wird den Eingeweihten die Hoffnung auf ein seliges Leben nach dem Tode gewährt. So finden wir in der Antike – neben Zeugnissen eines krassen Jenseitspessimismus – zahlreiche Belege in der Literatur und Epigraphik für ein Sterben mit besserer Hoffnung. Hier zeigt sich ein im Daseinsverständnis überhaupt begründeter Unterschied zwischen griechischem und israelitischem Denken (→Unsterblichkeit). Für den Israeliten ist mit dem →Tode jede Hoffnung dahin (vgl. Job 17,15; Is 38,18; Ez 37,11). Seine Hoffnung ist allein auf Gottes Handeln an seinem Volk auf dieser Erde ausgerichtet (→Reich Gottes). Dabei wandelt sich innerhalb der israelitischen Geschichte die Hoffnung auf die Hilfe in der augenblicklichen Situation immer mehr zu einer Hoffnung auf eschatologische Hilfe, die aller Not ein Ende macht (vgl. zur Spannweite israelitischer Hoffnung: Gn 9,25–27; Is 2,2–4; 11,6–9; 25,9; 51,5; Jr 23,5–6; 29,11; 31,16; Ez 37; Zach 8,4 u. a.).
Im Rabbinismus schwindet die Wortgruppe Hoffnung fast völlig aus dem Sprachgebrauch (vgl. dazu K. H. Rengstorf). Dagegen finden sich neuerdings Zeugnisse für die Hoffnung in der Qumrangemeinde (1 QH 3,20.27; 6,6; 9,10.14; 10,16f; 11,31f u. a.).
2. *NT*. Die Wortgruppe ἐλπίς, ἐλπίζειν findet sich im NT – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nur in der paulinischen und nachpaulinischen Literatur. Guibert scheint diesen Befund grundsätzlich richtig zu deuten, wenn er ihn als das Ergebnis der begrifflichen Auseinanderfaltung eines ursprünglich komplexen Sachverhaltes ansieht. Der Sache nach findet sich Hoffnung mit verschiedener Akzentuierung und Intensität in allen Schriften des NT. In der synoptischen Überlieferung fehlt die eindeutige Benennung, mitgemeint ist sie in der vom Menschen geforderten Antwort auf das Angebot der Stunde. Einzelne Elemente des Hoffnungsbegriffes finden sich in der synopti-

schen Forderung des γρηγορεῖν oder ὑπομένειν (Mk 13, 13). Bei Johannes ist Hoffnung im Glauben mitenthalten, in der Apokalypse wird sie in der ὑπομονή miterfaßt.
Auch in den paulinischen Aussagen ist der Bezug zu dem Grundsachverhalt noch eindeutig gegeben. Hoffnung bezeichnet daher kaum schon eine selbständige christliche →Tugend, sondern zeigt nur eine besondere Seite an dem noch als Einheit erfahrenen Gesamtvollzug des Lebens aus dem →Glauben auf. Der Dreiheit »Glauben, Hoffen, Lieben«, die gerade von →Paulus an in der christlichen Literatur immer wieder auftritt (1 Kor 13, 13; 1 Thess 1, 3; 5, 8; Kol 1, 4f; Eph 1, 15ff u. a.), liegt diese Einheit des christlichen Lebens in der Vielgestalt zugrunde. So wird Gal 5, 5f der Glaube, der »hoffend wartet«, mit dem Glauben, der »in der Liebe wirksam« wird, verbunden. Schon auf Grund des atl. Sprachgebrauches ist der Zusammenhang von πίστις und ἐλπίς vorgegeben. 1 Kor 13, 7 ist es die →Liebe, welche alles glaubt, hofft und aushält. Nach Röm 5, 5 ist die Hoffnung in der Gewißheit der Liebe Gottes begründet.
Wie im AT umfaßt Hoffnung auch im NT drei Momente: die Erwartung des Künftigen, das Vertrauen und die Geduld. Ihre Ausgestaltung ist aber durch die besondere Situation der urchristlichen Gemeinde geprägt. Die Wortgruppe Hoffnung umkreist den Sachverhalt, daß das Heil *schon* gegenwärtig ist und andererseits *noch* aussteht.
Es ist die Situation der Zwischenzeit, die durch Bedrängnis und die ständig geforderte Bewährung, durch die Möglichkeit des Scheiterns bestimmt ist: Wenn auch der neue Äon in →Jesus Christus begonnen hat, so besteht doch der alte Äon weiter. Auch das Leben des Christen ist ein Leben ἐν σαρκί. Das Heil ist nicht greifbar und verfügbar. Vielleicht gerade gegen ein schwärmerisches Überspringen der Härte der Wirklichkeit betont Paulus mit Hoffnung das »Noch-Nicht« in der christlichen Glaubenserfahrung. Um die Spannung von Gegenwart und Zukunft zum Ausdruck zu bringen, welche auch die Christen, die den Geist empfangen haben, bedrängt, führt Paulus Röm 8, 23f die Hoffnung ein: Ihre Rettung geschah ἐπ' ἐλπίδι. Er grenzt damit den Begriff der Hoffnung deutlich ein: Eine Hoffnung, die sieht, ist keine Hoffnung (V. 24). Paulus betont damit ein Moment christlichen Lebensvollzuges, welches auch den Glauben charakterisiert (2 Kor 5, 7) und in der Hoffnung deutlich hervortritt: Der Christ stützt sich nicht auf innerweltliche Garantien, sondern wartet δι' ὑπομονῆς (Röm 8, 25). Er schaut nicht aus nach den βλεπόμενα, die πρόσκαιρα sind und der Sphäre der σάρξ angehören, sondern nach den μὴ βλεπόμενα, die αἰώνια sind (2 Kor 4, 16–18). Mit derselben Begrifflichkeit wird auch Hebr 11, 1 die πίστις, welche eine ἐλπιζομένων ὑπόστασις ist, als ἔλεγχος οὐ βλεπομένων umschrieben (vgl. dazu auch 11, 7.8.19.27). In der Sprache griechischer Philosophie wird hier der christliche Gegensatz zwischen dem vergehenden gegenwärtigen und dem (schon verborgen gegenwärtigen) kommenden Äon beschrieben. Daher muß

der Glaube Röm 4, 17 »auf Hoffnung hin gegen Hoffnung« geschehen und wird Röm 5, 2ff die Hoffnung nicht als die Voraussetzung für das Ertragen der Bedrängnis, sondern als seine Folge gesehen. Gerade das Zerbrechen aller menschlichen Positionen macht die Hoffnung erst möglich (vgl. dazu 2 Kor 4, 7ff; Röm 8, 35–39). Hoffnung setzt die Preisgabe allen Vertrauens auf das Fleisch voraus.

Diesem Grundverhältnis entspricht es, wenn Hoffnung dem ἀναμένειν (1 Thess 1, 3.10), ἐλπίς der ἀποκαραδοκία u. a. parallel gestellt wird (vgl. Röm 8, 18ff; Gal 5, 5; Phil 1, 20; 3, 20). Hoffnung heißt dann, auf das zu warten, was Gott in Jesus Christus in der Zukunft noch wirken wird, auf etwas, was sich nicht mit »diesem Leben« erschöpft (1 Kor 15, 19): auf die Parusie (1 Kor 1, 7; 1 Thess 1, 10), die Auferweckung der Toten (1 Kor 15; Phil 3, 10), die →Herrlichkeit (Röm 8, 17) und die Teilnahme der ganzen →Schöpfung an ihr (Röm 8, 18ff). Christologisch gesehen, entspricht der Hoffnung das →Bekenntnis des »kommenden« Herrn (1 Thess 1, 10). In diesem Sinn ist sie immer genau festgelegt und inhaltlich gefüllt: Sie richtet sich auf Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und meint dessen eschatologisches Kommen in die Welt. Nur deswegen kann Paulus von den Heiden (→Nichtchristen) sagen, daß sie gottlos (1 Thess 4, 4) sind und keine Hoffnung haben (1 Thess 4, 13; vgl. Eph 2, 12).

Da die Hoffnung nicht mit dem Verfügbaren rechnet, ist sie wesentlich vom Vertrauen auf Gott bestimmt (1 Kor 15, 19; 2 Kor 1, 10; 3, 12; Phil 1, 20; Hebr 3, 6; 1 Petr 1, 21). In der Gegenwart erfährt der Christ die Bedrängnis, für ihn gehören daher Hoffnung und Durchhalten zusammen (1 Thess 1, 3; vgl. Röm 8, 25; 12, 12; 15, 4; 1 Thess 5, 8; Phil 1, 26; Hebr 6, 11; 10, 23; 1 Petr 1, 3–7). Diese drei Komponenten stehen aber nicht neben der Hoffnung, sondern sie drücken das ihr »eigene Wesen« (E. Neuhäusler) aus.

Im AT hat sich der Hoffende an Gottes →Verheißung und Treue gehalten, die Hoffnung des Christen ist auf der in Jesus Christus *erfüllten* Verheißung Gottes gegründet (vgl. Röm 15, 12 und Is 11, 10 sowie Mt 12, 21 und Is 42, 4). Sie ist daher »bessere Hoffnung« (Hebr 7, 19). So ist die Hoffnung des Christen nicht aus einem Gottesbegriff deduzierbar, sondern stützt sich auf die Taten Gottes in der Geschichte, auf die Person und das Werk Jesu Christi, insbesondere auf seinen →Tod und auf seine →Auferstehung, die der Beginn des neuen Äons ist (1 Kor 15, 20ff; vgl. 1 Petr 1, 3). Sie ist gegründet auf das Jetzt der →Rechtfertigung und Versöhnung (Röm 5, 8–10), auf die in Christus geschehene Rettung (Röm 8, 1f.24). Weil dies alles bereits Gottes eschatologisches Tun ist, ist die christliche Hoffnung selbst als eschatologisches Heilsgut anzusehen: Jetzt ist die Zeit da, da man getroste Zuversicht haben darf (R. Bultmann). Diese neue Situation des Christen, die eine solche neue Hoffnung möglich macht, wird 2 Kor 3, 4–18 beschrieben.

Nur im Glauben hat der Christ Zugang zu dieser Hoffnung (vgl. Röm 5, 1f sowie Eph 1, 18b; Kol 1, 23). In der Gabe des →Hl. Geistes, den

Paulus gerade als Anzahlung und Unterpfand des noch ausstehenden Heiles versteht, erfährt der Christ, daß »seine Hoffnung nicht zuschanden wird« (Röm 5, 5). Wenn in der Klimax Bedrängnis-Geduld-Bewährung-Hoffnung (Röm 5, 3 f) die Hoffnung als Folge des Durchhaltens aufgewiesen wird, so wird sie doch in V. 5 von Gott her durch den Hinweis auf die Liebe, die durch den Geist in die Herzen ausgegossen ist, begründet.
Im Geist wird also erst alles das möglich, was Hoffnung ausmacht: zu warten, die Bedrängnis zu ertragen und allein Gott zu vertrauen. Im Zusammenhang mit solchen Aussagen nennt daher Paulus wiederholt das πνεῦμα (vgl. Röm 8, 24–27; 14, 15; 2 Kor 3, 18; Gal 5, 5). Oder anders: In der Gemeinschaft mit Christus (→Teilhabe), in der →Kirche also, wird die ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος erst möglich (1 Thess 1, 3: der Genitiv τοῦ κυρίου ist wohl in diesem Sinn zu interpretieren). Dann kann der Apostel sich in der Bedrängnis dieser Hoffnung rühmen (vgl. Röm 5, 2; 2 Kor 1, 12; 10, 8 ff; 11, 17 sowie Hebr 3, 6), und in ihr gründet seine παρρησία (2 Kor 3, 12; 7, 4). Mit der Hoffnung werden ihm im Geiste →Freude und →Friede, Trost und Kraft geschenkt (Röm 15, 14). Alles, was der Christ sonst noch hoffen mag, wird von Paulus durch die Hinzufügung »in Jesus Christus« über den Bereich der menschlichen Hoffnung hinausgehoben (Phil 2, 19; 2 Kor 3, 4).
Beide Aussagereihen gehören im paulinischen Hoffnungsbegriff zusammen. Im ersten kommt das Wissen um das Noch-Nicht des Heiles zum Ausdruck. Es wird aber allein dadurch zu einer festen Zuversicht, weil der Christ im Glauben um das schon gegenwärtige Heil weiß. Röm 12, 12 sind beide Seiten der Hoffnung auf eine kurze Form gebracht: τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες. Erst beide zusammen geben den vollen Umfang christlicher Hoffnung wieder.
1 Kor 13, 13 wird die Hoffnung zu den auch im Eschaton bleibenden Weisen des Christseins gerechnet. Diese Stelle zeigt, daß die Hoffnung über die zwischenzeitliche Situation des Christen hinaus ein ständiges Moment seines Gottesverhältnisses bildet.
Im Gebrauch der *späteren Schriften* läßt sich gelegentlich eine einseitige Betonung des zukünftig-eschatologischen Aspektes beobachten (vgl. Kol 3, 4; Eph 1, 18; 6, 8; 1 Tim 4, 10; Tit 1, 2; 2, 13; 3, 7; 1 Petr 1, 3.13; 3, 9; 4, 13; 5, 4; Hebr 6, 18 f; 7, 19; in der Apostelgeschichte ist diese Sicht auf die Auferstehung von den Toten beschränkt: 23, 6; 24, 15; 26, 6 f; 28, 20), was wohl auf eine Umgestaltung der Eschatologie zurückzuführen ist. Der Begriff wird individualisiert und objektiviert. Hoffnung wird zur Bezeichnung des ganzen christlichen Seins ausgeweitet (1 Petr 1, 3; 3, 15). Hier nähert sich der Begriff bereits dem Gebrauch bei den Apostolischen Vätern im Sinne eines zeitlosen Gottvertrauens.

J. DE GUIBERT, Sur l'emploi d'ἐλπίς et de ses synonymes dans le Nouveau Testament, in: RSR 4 (1913), 565–596; A. POTT, Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben. Leipzig 1915; R. BULTMANN – K. H. RENGSTORF, ἐλπίς, in: ThW II (1935), 515–531; C. WESTERMANN, Das Hoffen im Alten Testament, in: Theologia viatorum. Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Berlin 4 (1952), 19–70; TH. C. VRIEZEN, Die Hoffnung im Alten Testament,

in: ThLZ 78 (1953), 577–587; J. VAN DER PLOEG, L'espérance dans l'Ancien Testament, in: RB 61 (1954), 481–507; O. KUSS, Exkurs: Die Hoffnung, in: Der Römerbrief. Regensburg 1957, 195–198; G. BERTRAM, Ἀποκαραδοκία, in: ZNW 49 (1958), 264–270; H. BARDTKE – H. CONZELMANN, Hoffnung, in: RGG III (31959), 415–418; E. NEUHÄUSLER, Hoffnung I, in: LThK V (21960), 416–418.

P. Hoffmann

N. BROX, Die Hoffnung des Christen. Wien 1965; H. SCHLIER, Über die Hoffnung, in: Besinnung auf das NT. Freiburg 21967, 135–145; F. KERSTIENS, Die exegetischen Grundlagen der neuen evangelischen Hoffnungstheologie, in: Die Hoffnungsstruktur des Glaubens. Mainz 1969, 95–131.

II. Theologisch

Das Besondere des in der christlichen Überlieferung geprägten Begriffs der Hoffnung als einer menschlichen →»Tugend« liegt in der Verknüpfung von zwei Gedanken, die zunächst einander auszuschließen scheinen. Einerseits wird die Hoffnung verstanden als der unmittelbare Ausdruck der inneren Existenzsituation des geschichtlichen Menschen (→Geschichtlichkeit), welche seit je als »Stand des Auf-dem-Wege-Seins« *(status viatoris)* bezeichnet worden ist. Dies »Unterwegssein« besagt natürlicherweise sowohl die Ausrichtung auf das Ankommen am Ziel des Weges wie auch negativ die Tatsache, daß die Erreichung des Zieles noch aussteht. Der *status viatoris* wird beendet und aufgehoben im Augenblick des →Todes, vor welchem es für den Menschen nichts schlechthin Endgültiges gibt, während mit diesem Augenblick alle Widerruflichkeit sich in Unwiderruflichkeit verwandelt, so daß freilich nicht allein die Erreichung des Zieles, sondern auch seine Nicht-Erreichung endgültig geworden ist. Diesem existentiellen »Noch-Nicht«, das mehr ist als »Nein« und zugleich weniger als »Ja«, entspricht als sinnvoll zugeordnete menschliche Haltung weder die beruhigte Sicherheit des Habens noch die Resignation; es entspricht ihr allein die Hoffnung. Man könnte fast sagen, es sei nicht nur gut für den Menschen zu hoffen, sondern sein Dasein selber habe die Struktur der Hoffnung.

Mit diesem Gedanken aber, der die Hoffnung als etwas geradezu Natürliches (→Natur) erscheinen läßt, ist zusammenzudenken, daß die Hoffnung eine *theologische* Tugend ist. →Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit kann es auch als natürliche Tugenden des natürlichen Menschen geben; Hoffnung dagegen wird zur Tugend, d. h. zu einem Element menschlichen Richtigseins, durch eben das gleiche, wodurch sie auch zur theologischen, übernatürlichen Tugend wird. Die auslangende Erwartung des natürlichen Hoffens hat nicht schon von sich aus die Sicherheit der Richtung auf das wahrhaft Gute, die das begriffliche Wesen der Tugend ausmacht. Nicht schon dadurch ist der Mensch »in Ordnung«, daß er auf ein glückliches Alter hofft oder auf das Gedeihen seiner Kinder oder auf den →Frieden in der Welt oder auch darauf, es möge der Menschheit erspart bleiben, sich selber zu vernichten. Gegen keine dieser Hoffnungen ist das mindeste einzu-

wenden. Aber wer würde sagen wollen, solche Hoffnung sei einfachhin eine Tugend des Menschen? Zur Tugend wird die Hoffnung allein als eine Hoffnung, die sich auf ein →*Heil* richtet, das es in der natürlichen Welt nicht gibt. Gerade in Zeiten der Verdüsterung der Zukunft ist es wichtig, die damit einschlußweise ausgesagten, sehr verwickelten Sachverhalte zu bedenken. Obwohl das als →Gnade erwartete Heil (→Verheißung), auf das die theologische Tugend der Hoffnung sich richtet (→Reich Gottes), auch in aller natürlichen Hoffnung verborgen gemeint ist; obwohl alle unsere natürlichen Erwartungen nach einer Erfüllung auslangen, die so etwas wie eine undeutliche Spiegelung des ewigen Lebens ist (→Leben); obwohl wir auch die natürlichen Lebensgüter mit übernatürlicher Hoffnung zu umfangen vermögen; obwohl die christliche Hoffnung diese unsere geschichtliche Schöpfungswelt (→Schöpfung; →Welt) nicht aus den Augen läßt: dennoch schließt die (möglicherweise durchaus begründete) Hoffnungslosigkeit in bezug auf innerweltliches Glück die Tugend der Hoffnung, kraft deren der Mensch einfachhin »richtig ist«, so wenig aus, daß sie vielmehr mit ihr sehr wohl zusammenbestehen kann.

Die Hoffnung ist dem dreigliedrigen Gefüge von Glauben, Hoffnung, Liebe (1 Kor 13, 13) so eingehörig, daß sie in der akthaften Entfaltung dem →Glauben folgt und der →Liebe vorausgeht, während in der schuldhaften Auflösung die Liebe zuerst verlorengeht, danach die Hoffnung, der Glaube zuletzt. Ohne den Glauben ist Hoffnung undenkbar. Was aber die Verknüpfung von Hoffnung und Liebe betrifft, so ist vorweg die überlieferte Unterscheidung zwischen einer vollkommenen, den Geliebten um seinetwillen liebenden und einer weniger vollkommenen, »begehrenden«, den Geliebten um ihretwillen liebenden Gottesliebe zu bedenken. Die Tugend der Hoffnung ist zunächst natürlicherweise verknüpft zu denken mit der unvollkommenen Gottesliebe, die Franz von Sales geradezu als *amour d'espérance* bezeichnet. Es gehört nämlich zum Begriff der Hoffnung, daß man nur für sich selbst hoffen kann (und für das selbstlos geliebte »andere Selbst«). Immer wieder ist der Versuch unternommen worden, diese unvollkommene Gottesliebe als etwas des wahren Christen Unwürdiges, als »Tagelöhnerliebe« abzuwerten. Die Kirche hat einerseits solche Meinungen beharrlich abgewiesen, anderseits freilich auch keinen Zweifel darüber gelassen, daß erst die *caritas*, die selbstlos Gott um Gotteswillen liebt, wahre Vollkommenheit begründet und übrigens auch die Hoffnung zu erhöhen vermag: »Wer durch die Hoffnung hineingeführt wurde in die Liebe, der hat von nun an auch eine vollkommenere Hoffnung« (Thomas von Aquin, De Spe 3 ad 1).

Die Verkörperung der Hoffnung des Christen ist →Jesus Christus selbst: »Christus in euch: die Hoffnung auf die →Herrlichkeit« (Kol 1,27). »Wir sind der Leib jenes Hauptes, in welchem schon erfüllt ist, was wir erhoffen« (Augustinus, Serm. 157, 3). »Durch Christus, unseren Herrn«: mit diesen Worten beschließt die Kirche alle ihre Gebete (→Liturgie). →Gebet und Hoffnung aber sind einander wesenhaft

zugeordnet. Das Gebet ist die Äußerung der Hoffnung; es ist *interpretativa spei* (Thomas von Aquin).
Schwer zu umschreiben ist die der Hoffnung zukommende *Gewißheit.* Einerseits nämlich nimmt die Hoffnung teil an der jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit des Glaubens an die Allmacht und die Barmherzigkeit Gottes. Anderseits gehört es einfachhin zur Natur der Hoffnung, »noch nicht« zu haben und zu besitzen, was man erhofft; im *status viatoris* kann es im Bereich der inneren Existenz nichts schlechthin Endgültiges geben.
Hoffnung und Jugendlichkeit sind einander zugeordnet, im natürlichen wie im übernatürlichen Leben. Während aber die natürlichen Hoffnungen mit dem Schwinden der Jugend gleichfalls schwächer zu werden pflegen, gilt für die übernatürliche Hoffnung das Umgekehrte: Sie ist nicht nur nicht gebunden an das natürliche Jungsein, für das »viel Zukunft« und »wenig Vergangenheit« kennzeichnend ist, sondern sie begründet, wenn sie das Menschenwesen völlig durchdringt, gerade eine viel tiefer reichende Jugendlichkeit, die sich auf ein schlechthin unaufzehrbares Übermaß von »Zukunft« spannt. »Wenn auch unser äußerer Mensch vergeht, der innere verjüngt sich von Tag zu Tag« (2 Kor 4, 16).
Es gibt entsprechend dem Wesen der Hoffnung zwei Gestalten der Hoffnungslosigkeit: die »Vermessenheit«, welche die Erfüllung vorwegnimmt, und die Verzweiflung, die gleichfalls die Bauform der Vorwegnahme hat; sie nimmt die Nicht-Erfüllung vorweg. Beide Formen der Hoffnungslosigkeit verneinen das Auf-dem-Wege-Sein als den Grundcharakter des menschlichen Daseins im *status viatoris.* In beiden erstarrt und gefriert das eigentlich Menschliche, das allein die Hoffnung in strömender Gelöstheit zu bewahren vermag. Beide Formen der Hoffnungslosigkeit zerstören die auf übernatürliche Hoffnung begründete Jugendlichkeit, allerdings auf je verschiedene Weise: die Verzweiflung auf die Weise der Greisenhaftigkeit, die Vermessenheit auf die Weise der Infantilität. Das wahre Gesicht dieser Verkehrungsformen vermag jedoch nur wahrzunehmen, wer sie nicht als bloße »Stimmungen« versteht, sondern als →»Sünden«, d. h. als freie willentliche →Entscheidungen.
Die Sünde der *Verzweiflung* liegt letztlich darin, daß sie die →Erlösung leugnet; sie ist eine Entscheidung gegen Christus: Im Angesichte dessen, der schlechthin »der Weg« zum ewigen Leben ist, besteht der Verzweifelnde darauf, es gebe keinen Weg. Von hier aus wird begreiflich, daß die Theologie die Verzweiflung zu den Sünden wider den →Hl. Geist zu zählen pflegt. Es gibt freilich auch »unvollkommenere« Vorformen der Verzweiflung. Was Kierkegaard die »Verzweiflung der Schwachheit« genannt hat (daß einer »verzweifelt nicht er selber sein will«), hat bei den Alten den Namen »Trägheit« *(acedia).* Gemeint ist jene, unter den sieben »Hauptsünden« *(vitia capitalia)* aufgezählte Trägheit des →Herzens, die den Menschen daran hindert, dem, was er wirklich ist, aus vollem Herzen und mit allen Konsequen-

zen zuzustimmen. Wie Heidegger in seiner »Analyse des alltäglichen Daseins« zeigt, enthält der überlieferte Gedanke von den »Früchten der Trägheit« *(filiae acediae)* unerwartet aufschlußreiche Ansatzpunkte für eine Diagnose des säkularistischen Menschen und seiner inneren Situation.

Der Beiklang des »Titanischen«, der das Wort *Vermessenheit* kennzeichnet, ist irreführend. Das Wesen der Vermessenheit liegt nämlich in nichts anderem als in der *perversa securitas* (Augustinus), d.h. in einem Nachgeben gegenüber der Schwerkraft des menschlichen Sicherheitsbedürfnisses. Nach den beiden möglichen Scheingründen für solche falsche Sicherheit heben sich die traditionell unterschiedenen Formen der Vermessenheit voneinander ab: Die eine, kennzeichnend für einen weithin als »christlich« geltenden Moralismus, beruht auf der Überwertung der natürlichen sittlichen Kraft, die hinreichend sei, das Geschenk des ewigen Lebens zu »verdienen« (→Gesetz; →Sittlichkeit; →Vergeltung); die andere, kennzeichnend für einen gleichfalls weithin für »christlich« gehaltenen Supranaturalismus, setzt die Heilsgewißheit, als gebe es die →Freiheit des sich entscheidenden Menschen nicht, mit der objektiven Tatsache der Christusoffenbarung gleich. Die Vermessenheit versperrt, ebenso wie die Verzweiflung, den Zugang zum Gebet, das einzig dem wahrhaft Hoffenden möglich ist. Anderseits ist die Vermessenheit immer als eine gegenüber der Verzweiflung geringere Sünde verstanden worden, weil das Sich-Verlassen auf die Barmherzigkeit Gottes der wirklichen Existenzsituation des Menschen weniger widerstreitet.

Die wahre Antwort freilich auf die Ungesichertheit des »noch nicht seienden« kreatürlichen Daseins vermag allein die Hoffnung zu geben. Ihr aber ist es eigentümlich, untrennbar verschwistert zu sein mit jener »Furcht«, die unter den Gaben des Hl. Geistes aufgezählt wird. Es ist die alle naturhafte Angst vor der Vernichtung in sich aufnehmende und vollendete Furcht vor der schuldhaften Trennung von Gott, deren immerwährend reale Möglichkeit zu den Elementen des *status viatoris* gehört.

Man kann nicht radikaler nach dem Wesen der christlichen Hoffnung fragen, als wenn man fragt, von welcher Art die Hoffnung des Blutzeugen sei (→Zeugnis); es gibt niemanden, der tiefer als der Märtyrer zu wissen vermöchte, was es heißt zu hoffen. In der Hoffnung des Märtyrers aber, wie die theologische Deutung sie versteht, tritt die Verknüpfung dreier Elemente unvergleichlich deutlich zutage. Erstens: Das eigentlich Erhoffte ist nicht irgendein in der hiesigen geschichtlichen Welt realisierbares Heil, sondern das ewige Leben. Dennoch wird, zweitens, hierdurch die tätige Bejahung der natürlichen Weltwirklichkeit in allen ihren Bereichen nicht angetastet; es kennzeichnet den christlichen Märtyrer, daß in seinem Munde »kein Wort gegen Gottes Schöpfung laut wird« (E. Peterson, Zeuge der Wahrheit, 52). Das dritte Element dieser in die letzte Bewährung gestellten Hoffnung ist die Gefaßtheit auf ein, innergeschichtlich gesehen, katastro-

phisches Ende. Die Verknüpfung dieser drei Elemente ist, wie nicht anders zu erwarten, voller dynamischer Spannungen, die nicht leicht durchzuhalten sind. Das bedeutet, daß der Hoffende fast natürlicherweise in der →Versuchung steht, in eine unerlaubte Vereinfachung auszuweichen – sei es in einen geschichtslosen Supranaturalismus oder in einen rein innergeschichtlichen Aktivismus oder in einen schöpfungswidrigen Tragizismus und Quietismus. Es gibt kein schlechthin wirksames Rezept, diese Gefährdungen von vornherein auszuschließen. Vonnöten ist vielmehr eine unablässige Wachsamkeit nach allen drei Richtungen hin.

C. ZIMARA, Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur. Paderborn 1933; G. MARCEL, Homo Viator. Paris 1944 (dt.: Düsseldorf 1949); B. ZIERMANN, Kommentar zur deutschen Thomas-Ausgabe X, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1955; P. LAIN ENTRALGO, La espera y la esperanza. Madrid 1957; J. PIEPER, Über die Hoffnung. München [6]1961.

J. Pieper

P. SCHÜTZ, Freiheit – Hoffnung – Prophetie. Hamburg 1963; W. PANNENBERG, Der Gott der Hoffnung, in: S. Unseld (Hrsg.), Ernst Bloch zu Ehren. Frankfurt 1965, 209–226; G. SAUTER, Zukunft und Verheißung. Zürich 1965; J. B. METZ, Verantwortung der Hoffnung, in: StdZ 177 (1966), 451–462; J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung. München [6]1966; H. FRIES, Spero ut intelligam, in: Schmaus WV I. Paderborn 1967, 353–375; W. D. MARSCH (Hrsg.), Diskussion über die »Theologie der Hoffnung«. München 1967; J. MOLTMANN, Der Gott der Hoffnung, in: N. Kutschki (Hrsg.), Gott heute. Mainz 1967, 116–125; J. PIEPER, Hoffnung und Geschichte. München 1967; K. RAHNER, Zur Theologie der Hoffnung, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 561–579; F. KERSTIENS, Hoffnung, in: SM III (1968), 725 bis 735; J. MOLTMANN, Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. München 1968; F. KERSTIENS, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens. Mainz 1969; E. SCHILLEBEECKX, Gott, die Zukunft des Menschen. Mainz 1969.

INKARNATION

Die Inkarnation oder Menschwerdung Gottes ist als das Zentralgeheimnis der →Offenbarung ein theologischer Grundbegriff von so allumfassendem und tiefem Inhalt, daß er hier unmöglich unter jeder Rücksicht erklärt werden kann. Unser Hauptanliegen ist daher, die begriffliche Besinnung der katholischen Theologie auf die ontische Konstitution des Gottmenschen kurz darzustellen. Dabei ist für die diese Konstitution zweckmäßig (also innerlich und wesentlich) bestimmende Erlösungswirksamkeit des Gottmenschen noch auf den Artikel →»Erlösung« zu verweisen. Dies ist um so mehr gefordert, als die Exegese mehr und mehr zu der Einsicht gelangt, daß die Christologie des NT formell Soteriologie ist; die Menschwerdung wird nach dem NT auf die Erlösung hingeordnet; *propter nos homines et propter nostram salutem.*

Wir skizzieren zunächst in großen Zügen die dogmatisch-begriffliche Aufhellung der in ihrer Einfachheit unaussprechlich reichen Glaubenswahrheit: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo 1,14); diese Aufhellung wurde namentlich durch die christologischen Irrtümer gefordert, gegen welche die Kirche vor allem im Laufe der ersten sieben Jahr-

hunderte ihrer Geschichte das ihr in der Hl. Schrift anvertraute Christusbild verteidigen mußte (1). Sodann sollen die Hauptrichtungen dargestellt werden, in denen innerhalb der kirchlichen Lehre die späteren Theologen nach einer genauen spekulativ-theologischen Deutung des kirchlichen Dogmas suchten (2). Schließlich geben wir einige Ausblicke auf die heutige theologische Problematik bezüglich des Inkarnationsbegriffes (3).

1. Der historische Mensch, Jesus von Nazareth, Sohn Marias, aus dem Geschlechte Davids, geboren zu Bethlehem, gekreuzigt zu Jerusalem, wo er am dritten Tage von den Toten auferstand, ist wahrhaftig der Sohn Jahwes, ist wahrhaftig Gott. Das Wort, der Eingeborene des Vaters, ist wahrhaftig Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt: in allem uns gleichgeworden, außer der Sünde. Eine und dieselbe →Person, Jesus Christus, ist wirklich und vollständig Gott, wie Jahwe, sein Vater (→Gott IV), und wirklich ungekürzt Mensch, wie wir, seine Mitmenschen. Jede dieser drei Dimensionen des ganzen Christusbildes der Hl. Schrift, die Einheit der Person, das wahrhaftige Gottsein, das vollständige Menschsein, wurde in der kirchlichen Lehre mit großer Klarheit aus Anlaß der dagegen vorgebrachten Irrtümer formuliert. Es würde zu weit führen, wenn wir die höchstverwickelte Geschichte dieser christologischen Irrtümer mit der erforderlichen Genauigkeit hier darstellen wollten, angefangen von dem gnostischen Doketismus vom Ende des 1. Jh, der leugnet, »daß Jesus Christus im Fleische erschienen ist« (2 Jo 7; vgl. 1 Jo 4,2). Wir müssen uns mit einer kurzen und daher einigermaßen globalen Zusammenfassung des Wichtigsten begnügen.

Die Erklärung des christologischen Glaubensgeheimnisses, die durch das höchste Lehramt der Kirche und dank der verstandesmäßigen und liebevollen Anstrengung zahlloser ihrer Söhne und Lehrer zustande kam und über die Konzilien von Nizäa (325), Konstantinopel I (381), Ephesus (431) und Chalkedon (451) im 3. Konzil von Konstantinopel (680–681) ihren Abschluß fand, »bestand zum großen Teil darin, daß *jede leichte Lösung ausgeschieden wurde*. Eine leichte Lösung war der Arianismus (Arius, † 338), der in dem Sohn, der Mensch wurde, ein erhabenes himmlisches Wesen erblicken wollte, allein keinen wahren Gott. Leicht war auch die Lösung des Apollinaris († um 390), für den das Wort selber der ›Beseeler‹ dieses Menschenleibes war. Leicht war auch die Lösung des Nestorianismus (Nestorius, † frühestens 451), als ob alles damit gesagt wäre, wenn in diesem Menschen der Sohn Gottes auf eminente Weise wohnte. Leicht der Monotheletismus, der die vollmenschliche Freiheit des Herrn von der Heiligkeit Gottes absorbieren ließ. Die Reaktion der Kirche auf diese Irrtümer bestand darin, daß sie die Spannung zwischen den Gegenpolen in voller Kraft aufrecht erhielt. Die Einheit des Gottmenschen ist inniger, die Eigenheit des Göttlichen und des Menschlichen ist ausgeprägter. Der Sohn, der Mensch wird, leidet, stirbt und aufersteht, ist wahrer Gott, einer →Natur mit dem ewigen Vater (Nizäa). Allein

zugleich ist er vollständig und ungekürzt Mensch, einer Natur mit den Adamskindern, aus deren Geschlecht er geboren wird und an deren Leben und Tod er teilhat (Konstantinopel I, Chalkedon). Und trotz des unreduzierbaren Unterschieds zwischen seiner göttlichen und menschlichen Natur ist er einer und derselbe, der ewige Sohn Gottes selber, der als Mensch geboren wird aus der Jungfrau und Mutter Gottes Maria (Ephesus, Chalkedon). Und daß dieser Sohn Gottes Mensch wird und ist, bedeutet, daß er, er selber, ein wahrhaft menschliches Leben führt, in allem, außer der Sünde, dem unsrigen gleich: ein Leben demnach wirklich menschlichen Handelns, wirklich menschlicher Freiheit, wirklich menschlichen Bewußtseins (Konstantinopel III)« (P. Smulders).

2. Der Gottmensch →Jesus Christus ist eine Person, die göttliche Person des Wortes, in zwei Naturen: seine menschliche und seine göttliche Natur. Das ist die wohlumschriebene Fassung der Glaubensüberzeugung der katholischen Kirche zum Geheimnis der vollzogenen Inkarnation. So wie ich eine Person bin, die eine menschliche Natur besitzt, wodurch ich wirklich Mensch bin, so besitzt die zweite Person der →Trinität zufolge ihrer Menschwerdung eine eigene menschliche Natur, wodurch sie wirklich Mensch ist. Diese konkrete, individuelle und vollständige menschliche Natur gehört in ihrer Ganzheit, mit allem, was sie ist und hat, zu Gott dem Sohn, als der einzigen Person, die sie als ihre Natur in sich trägt und besitzt, derart, daß dieser Mensch, Jesus von Nazareth, wahrhaftig der Sohn Gottes ist.

a) Einen ersten Versuch, diese Einheit der Person in zwei wirklich verschiedenen Naturen spekulativ-theologisch zu erklären, bildet die Theorie, die in Capreolus († 1444), Cajetan († 1534) und Billot († 1931) ihre bedeutendsten Vertreter hat. Ihr folgen unter den Thomisten auch heute noch viele. Kurz gefaßt besagt sie folgendes: Jesus Christus ist *eine* Person, die göttliche Person des Wortes. Nun kann man selbstverständlich *einer* Person auch nur *ein* →»Sein« zuerkennen. Somit ist in Christus nur *ein* »Sein«, das göttliche »Sein« des Wortes. Wohl muß Christus auch eine wirkliche menschliche »Natur« oder »Essenz« (Wesenheit) besitzen; denn sonst gäbe man das Dogma der zwei wirklichen Naturen preis. Doch wird in ihm diese menschliche Wesenheit nicht durch ein konnaturales menschliches Existenzprinzip in das Dasein gehoben, sondern auf geheimnisvolle übernatürliche Weise durch die göttliche »Existenz« des Wortes: Der Logos nimmt eine wirkliche menschliche Natur an, indem er ohne Zuhilfenahme eines formell-menschlichen Daseinsprinzips durch die unmittelbare Mitteilung seiner göttlichen Existenz an die menschliche Wesenheit Christi ihr das Dasein verleiht.

Kritische Bemerkungen. Wie niemand, auch der allmächtige Gott nicht, einen menschlichen Verstandesakt setzen kann, er hätte denn auch einen menschlichen Verstand, so kann auch niemand, auch nicht der allmächtige Gott, als wirklicher Mensch existieren, wenn er nicht ein formell-menschliches Existenzprinzip hat. Wie sollte die formell-

göttliche Existenz des Logos je das menschliche Daseinsprinzip ersetzen können? Und wenn dies schon möglich sein sollte, dann bestünde Christi menschliche Natur auf jeden Fall nicht *als* menschliche Natur, sondern als Gott. Ist es verwunderlich, daß man dieser Theorie der »Seinsekstase« (*extasis ipsius esse, prout humanitas Christi existit per esse aeternum Verbi, quasi rapitur ad illud* [R. Garrigou-Lagrange]) eine unbewußte monophysitische Tendenz vorgeworfen hat?

b) Einen zweiten Versuch, Christi Einheit der Person bei zwei wirklich verschiedenen Naturen spekulativ-theologisch zu deuten, unternahm Maurice de la Taille († 1933). Bei der Menschwerdung teilt Gottes Wort sich als göttlicher Seinsakt (»acte incréé«) ganz und unmittelbar einer menschlichen Wesenheit mit und aktuiert diese so zu einer formell-menschlichen → Existenz. Das menschliche Daseinsprinzip in Christus ist daher die geschaffene Aktuation (»actuation créée«), durch die Christi menschliche Essenz zu substantiellem menschlichen Existieren aktuiert wird, und zwar zu menschlichem *In*-existieren im Logos; es ist also ein formell-menschliches, aber mit dem göttlichen Seinsakt *vereinigendes* Existenzprinzip: »geschaffene Gnade der Vereinigung« für Christi menschliche Wesenheit. Es gibt in Christus somit nur einen einzigen göttlichen Seinsakt, der Christi Menschheit zur menschlichen Existenz in der Person des Wortes aktuiert. So sichert de la Taille die unbedingte Einheit der Existenz, die für die eine Person des Gottmenschen gefordert wird. Insofern dieses Aktuiertsein durch den Logos zugleich eine geschaffene formell-menschliche Existenz bedeutet (als »actuation créée par acte incréé«), meint er auch der Wirklichkeit der Menschennatur Christi Genüge getan zu haben.

Kritische Bemerkungen. Die menschliche Existenz, um die es beim Dogma der Inkarnation primär geht (sandte doch der Vater seinen eingeborenen Sohn in die Welt, gerade um eine menschliche Existenz zu führen), erhält in dieser Auslegung nur einen sekundären Platz: Die menschliche Existenz wird hier als eine Art untergeordnetes Verbindungsmaterial aufgefaßt, das nur darum gefordert wird, damit die menschliche »Wesenheit« mit dem Logos vereint sein könne. Sie ist nur eine »adaptation et habilitation au Verbe«, eine »Anpassung an und Zuordnung zum Wort«, die der menschlichen Wesenheit durch den sie aktuierenden Logos geschenkt und durch welche diese Wesenheit geeignet gemacht wurde, die Menschheit des Logos zu sein. Ferner ist die menschliche »Existenz« für Christi menschliche »Essenz« viel mehr als nur eine *dispositio consequens*, die diese geeignet macht, die Menschheit des Wortes sein zu können. Sie ist für Christi menschliche Essenz eine wesentliche Bedingung, um überhaupt »menschliche Essenz« sein zu können; denn »menschliche Essenz« ist ihrer Natur nach transzendental auf »menschliche Existenz« bezogen, so daß sie nicht bestehen kann (also *nichts* ist) ohne letztere (→ Mensch). Somit kann Christi menschliche Wesenheit nicht ohne

menschliche Existenz mit dem Wort vereinigt werden, weil sie sonst keine menschliche Wesenheit wäre, sondern nichts. Eine befriedigende spekulativ-theologische Deutung darf also als die beiden Termini der sog. »hypostatischen Vereinigung« *(unio in persona et secundum personam)* nicht angeben: göttliches Wort – menschliche Essenz, sondern: göttliches Wort – menschliche Natur in ihrer formell-menschlichen Existenz. Bei de la Taille aber vollzieht sich die hypostatische Vereinigung schließlich zwischen Christi menschlicher »Wesenheit« und dem Logos.

c) Von einem dritten Versuch zur theologisch-spekulativen Erklärung war in den letzten Jahren viel die Rede: Es ist die »assumptus-homo-Theologie« von Déodat de Basly († 1937). Einerseits will dieser Theologe Gottes absolute Transzendenz gegenüber jedem Geschöpf (→Schöpfung) und damit auch gegenüber Christi Menschsein sicherstellen. Andererseits will er das uneingeschränkte Menschsein Christi wahren. Aus dem ersteren folgert er, daß man auch nach der Inkarnation nicht ohne weiteres sagen kann: das Wort *ist* Mensch; auch nicht: dieser Mensch *ist* das Wort. Aus dem letzteren folgert er, daß Christus als Mensch (gemeint ist das Geschöpf, das er den *assumptus homo*, den »angenommenen Menschen« nennt) ein autonomes »Ich« (»je«, »moi«, »quelqu'un«) und in der Ordnung des Handelns ein autonomes *principium quod* ist. Dieser *assumptus homo* ist mit dem Logos »in Unterordnung verbunden« (»subjoint«), und der Logos ist seinerseits mit diesem angenommenen Menschen »in Überordnung verbunden« (»surjoint«). Durch seine transzendentale Beziehung zum Wort bildet der *assumptus homo* mit dem Wort ein physisches (ontologisches) Ganzes, eine ontologische Ordnungseinheit, die die Person Christi ist: Nicht das Wort, nicht der *assumptus homo*, sondern dieses *Ganze* konstituiert die Person des Christus. Nur von diesem heterogenen Beziehungsganzen kann ohne weiteres alles Göttliche und alles Menschliche in Christus ausgesagt werden. Déodat spricht lieber nicht von Christi »Menschheit«, auch nicht von »menschlicher Natur«; er findet dies zu abstrakt für den *assumptus homo*. Auch die Bestimmung »hypostatische Vereinigung« gefällt ihm nicht, so wenig wie *organum* oder *instrumentum divinitatis*; das versachlicht nach seiner Meinung den autonomen »angenommenen Menschen«. Es ist formell dieser *assumptus homo*, der sich in den Evangelien als ein liebevoll sprechendes und handelndes »Ich« dem »Vater« (= dem dreieinigen Gott) gegenüberstellt (»duel d'amour«).

Kritische Bemerkungen. In dieser Theorie, die sich zu Unrecht auf die alte Tradition und auf die Theologie des Duns Scotus beruft, wird die durch die Glaubenslehre überlieferte einzige, strenge und innerlichste →Einheit (das »joint« in »sur-joint« und »sous-joint«) zwischen Gott und Mensch in Christus dem Gottmenschen nicht nur nicht erklärt – eine transzendentale Ordnungseinheit besteht ja zwischen jedem Geschöpf und dem Schöpfer –, sie wird in sich auch abgeschwächt zu einer nestorianisch klingenden, äußerlichen Einheitsbezogenheit zwi-

schen einem menschlichen und einem göttlichen autonomen Jemand (»un autre et autre quelqu'un«).

d) Unseren eigenen Versuch einer spekulativ-theologischen Interpretation der hypostatischen Einigung könnte man mit den bekannten Worten Augustins formulieren: *Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur* (Contr. Serm. Ar. 8, 6. PL 42, 688; Leo der Große, Ep. 35, 3. PL 54, 807). »Durch Aufnahme erschaffen«, was bedeutet das?

α) Von der konkreten, individuellen, existierenden menschlichen Natur Christi gilt: Sie ist ganz und durchaus, nach ihrer ganzen Wirklichkeit, geschaffen durch die sich als bewirkende Ursache mitteilende, dreipersönliche Seinsvollkommenheit Gottes. Hierin kommt sie mit jedem andern Geschöpf überein. Von derselben menschlichen Natur Christi gilt aber auch: Sie ist nach ihrer gesamten Wirklichkeit aufgenommen, hypostatisch vereinigt mit dem Logos durch die sich als unmittelbar aktuierende Ursache mitteilende, persönliche Seinsvollkommenheit des Logos. Hierin unterscheidet sie sich von jedem andern Geschöpf.

β) Gottes schaffende Aktivität ist, als real-identisch mit seinem »Sein«, ganz »in ihm bleibend« (*formaliter immanens* sagt die Scholastik). Deren Werk also, das von Gott verschiedene Geschöpf, kann nicht so von ihm verschieden sein, daß es nicht zugleich in ihm bleibt. Alle Geschöpfe sind in Gott, der alle in sich umfängt. Er ist wie der »Ort«, an dem alle Geschöpfe sind (sagt Thomas von Aquin, In Sent I, d. 37, q. 3, a. 3). Wenn wir Gottes bewirkende (=erschaffende) Ursächlichkeit philosophisch beschreiben wollen, dann müssen dazu wesentlich folgende Elemente gehören: ein nichts voraussetzendes und daher unmittelbares Mitteilen von sich selbst, wodurch in Gott und somit in wirklicher Einheit mit Gott ein auf Grund seiner Unvollkommenheit tatsächlich von Gott verschiedener Effekt entsteht. In unserm Begriff von Gottes effizienter (= »schaffender«) Kausalität ist somit jene unmittelbare Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf grundsätzlich schon eingeschlossen, die im Begriff der Menschwerdung grundlegend ist und hier ihre radikalste, höchste und einmalige Anwendung findet. Bei der Menschwerdung teilt Gott sich schaffend so unmittelbar mit, daß dadurch ein wirklich von ihm verschiedener Mensch entsteht und dieser zugleich so innig mit ihm eins ist, daß man von einer »hypostatischen Union« sprechen muß.

γ) Der Gottmensch Jesus Christus ist *eine* Person. Nun fordert dieses Vereint-Sein in der einen Person Christi von göttlicher und menschlicher Natur innerhalb des Gottmenschen ein beide Naturen einigendes Prinzip. Daß dieses aber nur die göttliche und nicht die menschliche Natur sein kann, und zwar die göttliche Natur, insofern sie dem *Logos* zu eigen ist, ist einleuchtend. Denn die hypostatische Union hat zum Ergebnis das menschgewordene *Wort*. Vereinigen auch die drei göttlichen Personen gemeinsam als wirkende Ursache die menschliche Natur mit dem Logos, so wird doch allein der Logos

Mensch, nimmt allein der Logos die menschliche Natur an. Die traditionelle Ausdrucksweise ist vielsagend: *assumpsit*. Er hat die menschliche Natur angenommen, zu sich genommen, in sich aufgenommen. Diese Einwirkung des Logos auf Christi menschliche Natur, die diese zu der ihm eigenen Menschheit macht, muß auf die Art von Kausalität zurückgeführt werden, die in der scholastischen Philosophie »aktuierende Ursächlichkeit im strengen Sinne« oder »formelle Ursächlichkeit« genannt wird. Zwar ist die geschöpfliche aktuierende Ursächlichkeit eine sehr unvollkommene, denn sie besagt eine vollständige und unmittelbare Selbstmitteilung eines Seins- oder Wesensprinzips an ein entsprechendes empfangendes und dadurch zugleich begrenzendes Prinzip. Wenn aber schon die geschöpfliche aktuierende Kausalität, die unsere geistige Seele in unserm menschlichen *compositum* ausübt, vereinbar ist mit einer wesentlichen Unabhängigkeit von der Materie und mit einer dominierenden Überlegenheit über die Materie (vgl. S. th. I, 76, 1), mit einem Erheben und Aufnehmen dieser letzteren zur geistigen Vollkommenheit der Seele und wenn das menschliche *compositum* gerade dadurch eine höhere Einheit zwischen Stoff und Form erhält als alle niederen Wesen (vgl. S. th. I, 76, 1 ad 5), kann man dann philosophisch die Unmöglichkeit einer ungeschaffenen aktuierenden oder formalen Kausalität behaupten, wobei das aktuierende Prinzip nicht mehr die geringste innere Abhängigkeit vom empfangenden Subjekt besitzt; wobei der ungeschaffene Akt nur »Mitteilen« ist, aber keineswegs »eingeengt« wird; nur zu sich emporhebt, ohne selbst irgendwie degradiert zu werden; wobei m. a. W. die aktuierende Ursache das mit sich vereinigtwerdende Subjekt *schaffend beherrscht* und gerade dadurch die denkbar höchste Einheit zwischen Geschöpf und Gott verwirklicht wird?

δ) Weder das »Zu-sich-nehmende-Erschaffen« noch das »Erschaffende-zu-sich-Nehmen« kann demnach dem Logos in seiner Stellung zur menschlichen Natur Christi durch die →Vernunft abgesprochen werden. Ja, es scheint, daß nur dann dem Glaubensgeheimnis von der Menschwerdung kein Eintrag geschieht, wenn man wagt, es theologisch in diesen über-philosophischen (nicht gegen-philosophischen) Kategorien zu denken. Gott der Sohn, in dem und durch den und für den alles geschaffen ist (Kol 1, 15ff), schafft sich eine menschliche Natur (durch ihn), so innig mit ihm verbunden (in ihm) und so gänzlich zu seinen Diensten (für ihn), daß sie seine eigene menschliche Natur genannt werden muß und daß dieser Mensch wirklich der Sohn Gottes ist. Die ganze übrige Schöpfung, die ebenfalls in, durch und für das Wort entstanden ist, findet logisch, oder besser theo-logisch und ontologisch, in diesem Gottmenschen ihren tiefsten Zusammenhang (Kol 1, 17). Seine geschaffene menschliche Natur hat jedoch vor allen andern Geschöpfen das einzige Vorrecht, nach ihrem ganzen formell-menschlichen Wesen und Existieren hypostatisch eins zu sein mit ihm: Es entsteht keine auf sich selbst gegründete menschliche Person (was weniger, aber nicht mehr wäre), sondern die göttliche

Person des Wortes hat erschaffend sich selbst eine Menschheit zugeeignet. Ihr Geschaffenwerden durch das Wort ist identisch mit dem Angenommenwerden von ihm: *creatione assumitur*. Dennoch verdient die Formel von Augustinus und Leo I. den Vorzug: *assumptione creatur*. Denn das »Erschaffen – schlechthin« ist den drei göttlichen Personen gemeinsam; das »Zu-sich-Nehmen« hingegen ist dem Wort allein zu eigen. Wenn wir sagen: »Die menschliche Natur Christi wird durch das Wort geschaffen«, dann ist hiermit der Grund für die gänzlich einmalige hypostatische Vereinigung dieser Menschheit mit dem Wort noch nicht vollgültig ausgedrückt; denn »alles ist durch das Wort entstanden, und ohne das Wort ist nichts entstanden« (Jo 1,3). Wenn wir aber sagen: »Die menschliche Natur Christi wird durch das Wort zu sich genommen«, dann wird ausdrücklich angegeben, warum dieses Geschöpf hypostatisch mit dem Wort vereinigt ist. Deshalb spricht die Formulierung: »Christi Menschheit ist durch Aufnehmen geschaffen«, schärfer und tiefer die ganze Realität dieses einmaligen Geschöpfes aus als die andere: »Christi Menschheit wird durch Erschaffung aufgenommen.«

3. Zum Schluß seien noch einige Ausblicke auf die *moderne* theologische Problematik bezüglich des Dogmas der Inkarnation vorgelegt. Selbstverständlich wird keine Vollständigkeit beabsichtigt, und die angeführten Probleme können nur kurz berührt werden.

a) Während der hl. Thomas noch lehrte: »Wie der Sohn, so kann auch der Vater oder der Hl. Geist das Fleisch annehmen« (S. th. III, 3, 5), versucht der heutige Theologe das dem Sohne eigene herauszustellen, woraus seine Menschwerdung – und nicht eine Menschwerdung des Vaters oder des Hl. Geistes – einen tiefen theologischen Sinn erhält. Der Sohn ist ja in seiner trinitarischen Bezogenheit nichts anderes als das göttliche »Ja-Vater« in Person. Gerade diese Person mußte Mensch werden, um in einer Menschennatur mit den gefallenen Adamskindern das »Ja-Vater« vorzuleben und für uns, seine Mitbrüder, durch sein gottmenschliches »Abba-Vater, nicht, was ich will, sondern, was du willst« die erlösende Kraft zu verdienen, um das Menschenleben wiederum und auf wunderbare Weise *(mirabilius reformasti)* zu dem zu machen, was es nach Gottes Schöpfungsplan sein sollte: »Ja-Vater«.

b) Obgleich seine wundervolle Lehre über den →Hl. Geist als »Erste Gabe« hierzu doch allen Anlaß bietet, bekommt man nicht den Eindruck, daß Thomas den Hl. Geist als die »ungeschaffene Vereinigungsgnade in Person« erkennt. Die heutige Theologie betont in größerer Nähe zur Schrift den trinitarischen Charakter der Menschwerdung des Sohnes. Wie im göttlichen Lebenskreis der Vater (Ich) und der Sohn (Du) in gegenseitiger Liebe den Hl. Geist als ihr »Wir-in-Person« hauchen, so kann bei der Inkarnation Jesu Menschheit nur dadurch in diese Liebesgemeinschaft aufgenommen werden, daß diese Menschheit erst vom Vater und Sohn mit ihrer beider Geist beschenkt wird. Dieser ist es, der als »unerschaffene Gnade der

Vereinigung« persönlich die Menschheit Jesu in hypostatische Vereinigung bringt mit dem Wort des Vaters (das den Schoß des Vaters auch bei der Menschwerdung nicht verläßt). Dieser ist es, der auch persönlich, aus und mit der Jungfrau →Maria, die dem Worte eigene Menschheit bildet, eine Menschheit, die »durch Aufnahme geschaffen wird«: »Deswegen wird auch das Heilige, das von Maria geboren werden soll, Sohn Gottes genannt werden« (Lk 1,35).

c) Die (geschaffene) →Gnade der heiligen Menschheit Christi wird heute mehr als *unio creaturae rationalis ad Deum* (S.th. III, 7, 12) und weniger als »Akzidenz« betrachtet (diese Kategorie trifft hier gar nicht zu). Das »Mensch-Sein in der Weise Gottes des Sohnes« scheint uns die schönste Definition von Christi geschaffener Gnade zu sein.

d) Das »Menschsein nach der Weise des Sohnes Gottes« verringert oder verdrängt nicht die formell-menschliche Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi. Im Gegenteil, kraft ihrer hypostatischen Vereinigung verwirklicht diese menschliche Natur die Vollkommenheit des »Ein-Mensch-Seins« auf göttliche und somit schlechterdings vollkommene Weise. Gerade weil Christus der Gottmensch ist, muß auch seine menschliche Vollkommenheit »gottmenschlich« sein.

e) Die heutige Theologie betont gerne den wesentlich *geschichtlichen* Charakter unseres Menschseins (→Geschichtlichkeit); unsere konkrete menschliche Natur ist ein Auftrag zu immer vollkommenerem Menschwerden, der zusammen mit allen Mitmenschen in einer Menschengeschichte verwirklicht werden muß und erst im Eschaton seine Krönung und Vollendung findet. Das gilt in absolut vollkommener Weise auch für die menschliche Natur des Gottmenschen. In diesem tief theologischen Sinne ist die Menschwerdung des Wortes erst voll und ganz vollendet in der eschatologischen Vollendung der ganzen Menschengeschichte, wenn Gott »Alles in Allem« sein wird, so wie diese Menschwerdung schon beim Anfang der Menschengeschichte begann (→Heilsgeschichte).

f) In die gegenwärtige christologische Reflexion wird mehr und mehr der Gedanke des »Mitmenschseins« aufgenommen: »Gottes Sohn wird Mensch« bedeutet dann auch wesentlich, daß er Mensch wurde »unser und unseres Heiles wegen«, daß der Gottmensch ohne uns, aber vor allem wir ohne ihn letzten Endes (theologisch) nicht denkbar wären und nicht existieren könnten.

g) Besondere Aufmerksamkeit findet heute die Frage nach dem persönlichen und autonomen Charakter der menschlichen Natur Christi: »Etant *iuris Verbi*, elle n'en est que mieux *sui iuris*, mais *iure divino*« (E. Mersch). Damit hängt zusammen das Interesse für Christi menschliche Psychologie, sein menschliches Bewußtsein, seine menschliche →Freiheit. Hat Christus ein menschliches Bewußtsein seines göttlichen »Ich«? Hat Christi menschliche Natur ein menschliches Bewußtsein eines menschlichen psychologischen »Ich«? Wie verhält sich in Christus das menschliche Bewußtsein seines göttlichen »Ich« zu seiner menschlichen unmittelbaren Gottesschau? Ist es mit dieser unmittel-

baren Gottesschau vereinbar, vom →Glauben des Menschen Jesus als eines Pilgers zu sprechen, was Thomas wohl zu Unrecht verneint hat? (vgl. S.th. III, 7, 3) Wie ist die wahre menschliche Freiheit Christi zu vereinen mit seiner Unsündlichkeit und dem Gebot des Vaters?
Soviel ist mit diesen und vielen anderen Fragen, die gegenwärtig bezüglich der Menschwerdung des Logos gestellt werden, wohl klar geworden, daß die heutige Theologie tastend auf der Suche bleibt nach immer größerer Verfeinerung und Konkretisierung ihres Begriffes von Inkarnation und daß dieser Begriff für sie im Vollsinne des Wortes ein »lebendiger Begriff« ist.

A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, 5–202; K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang?, in: Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 3–49 (= Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 169 bis 222); A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 265–299; R. Haubst, Welches Ich spricht in Christus?, in: TThZ 66 (1957), 1–20; J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines. London 1958; F. Malmberg, Über den Gottmenschen. Freiburg 1959; E. Gutwenger, Bewußtsein und Wissen Christi. Innsbruck 1960; K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 137–155; P. Smulders, De ontwikkeling van het christologisch dogma, in: Bijdragen 22 (1961), 357–424.

F. Malmberg

K. Rahner, Christologie, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 183–245; O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen [3]1963; A. Gerken, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation. Düsseldorf 1963; R. Latourelle, Révélation, histoire et incarnation, in: Gr 44 (1963), 225–262; W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1964; P. Schoonenberg, Over de Godmens, in: Bijdragen 25 (1964), 166–187; A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 608–667; G. Martelet, Problèmes actuels de la christologie. Brügge 1965; K. Rahner, Inkarnation, in: SM II (1968), 824–840; J. C. Scannone, Sein und Inkarnation. Freiburg 1968; E. Castelli, Die Inkarnationszeit und die Weltzeit, in: Concilium 5 (1969), 25–28.

Inspiration

1. *Vorläufige Begriffsumschreibung.* Mit Inspiration kann der Einfluß Gottes auf den →Propheten in der →Offenbarung bezeichnet werden und wird es auch oft. Es kann auch jenes Wirken Gottes damit bezeichnet werden, das als Voraussetzung dafür gilt, daß eine Schrift (ein Buch usw.) religiösen Inhaltes als heilig und normativ, die Offenbarung Gottes enthaltend und bewahrend, aufgefaßt werden kann. Von Inspiration im profanen (künstlerischen usw.) Sinn soll hier nicht die Rede sein, auch wenn gewisse formale Analogien zwischen der Offenbarungs- und Schriftinspiration (die Unerwartetheit, Unerzwingbarkeit, geschichtliche Ereignishaftigkeit usw.) nicht bestritten zu werden brauchen. Hier geht es nur um die Schriftinspiration.
2. *Inspiration und allgemeine Religionsgeschichte.* Es ist eine bekannte Tatsache, daß das heilige Buch und somit die Inspiration Wirklichkeiten sind, die von vielen Kulturreligionen beansprucht werden

(→Religionen). Das ist nicht verwunderlich. Wo eine Religion sich als Offenbarungsreligion versteht, wo sie Propheten und geschichtlich einmalige Offenbarungsereignisse glaubt bezeugen zu müssen, ist das inspirierte, heilige Buch eine folgerichtige Selbstverständlichkeit. Das religionsgeschichtliche Problem der Buchinspiration, das die christliche Theologie empfindet oder empfinden müßte, reduziert sich also auf das der geschichtlich-prophetischen Offenbarung überhaupt. Wo und in dem Maße, als man eine nicht-»amtliche«, allgemeine Offenbarungsgeschichte (weil es sicher eine universale Gnadengeschichte wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes gibt) neben der Uroffenbarung und der atl. Heils- und Offenbarungsgeschichte (→Heilsgeschichte) amtlicher Art anerkennt (worüber hier nicht gehandelt werden kann), braucht die christliche Theologie die Lehre von einem inspirierten heiligen Buch außerhalb des AT und NT nicht in jeder Hinsicht und jedem Grad als unberechtigten Anspruch von vornherein abzulehnen, zumal die Urheberschaft und Verantwortung Gottes bei einem religiösen Dokument nicht *in indivisibili* gedacht werden muß, wenn auch *die Inspiration*, die das Christentum *seinen* heiligen Büchern zuerkennt, allein jenen Absolutheitsanspruch erheben kann, den das Christentum sich selber zuspricht, ohne darum in anderen Religionen nur menschliche oder dämonische Depravation der auf Uroffenbarung basierenden oder »rein natürlichen« →Religion zu sehen. Wenn und in dem Maße man in vorchristlicher Zeit »legitime« (d.h. positiv heilsfördernde und, insoweit sie das waren, von Gott positiv gewollte) Religionen außerhalb des AT annehmen darf (weil es eine wahre übernatürliche Heilsmöglichkeit für alle Menschen gibt [→Nichtchristen] und diese normalerweise doch nicht schlechthin außerhalb jeder soziologischen Form von Religion gegeben sein kann), kann man auch im selben Umfang eine schriftliche Objektivation solcher »legitimer« Religion als von Gott gewollt nicht a priori aus christlichen Prinzipien verneinen, wenn man auch eine solche positive Gewolltheit der betreffenden Schrift noch nicht mit der göttlichen Urheberschaft der Heiligen Schriften des AT und NT identifizieren darf. Die aposteriorische Beurteilung solcher Schriften auf ihre »Legitimität« gehört natürlich nicht in diesen Zusammenhang hinein.

3. *Dogmengeschichtliches zum Inspirationsbegriff.* Der Begriff der Buchinspiration setzt zweifellos im AT bei der prophetischen Inspiration an: Weil das Wort des Propheten unter der »Einflüsterung Jahwes« Gottes Wort ist (→Gott IV; →Wort), weil die Propheten in ihrer Botschaft vom Geiste Jahwes getrieben sind, darum haftet natürlich auch der schriftlichen Aufzeichnung dieses Wortes eine letztlich selbe, besondere Autorität an, ohne daß zunächst sehr darauf reflektiert wird, ob nur der (dann schriftlich fixierte) Inhalt der *Wort*inspiration auf Gottes Inspiration zurückgeht, insofern sie eben *Wort* ist, oder ob auch das Buch selbst durch eine eigentliche *Schrift*inspiration nochmals einer sich offenbarenden Initiative Gottes

entspringt. So ist für Jesus ein Psalmwort »im heiligen Geist gesagt« (Mk 12,36), die Schrift geht auf den →Hl. Geist zurück, der in ihr voraussagt (Apg 1,16; vgl. 3,18; 4,25; Hebr 3,7). Die Verfasser der prophetischen Schriften des AT sind nach 2 Petr 1,21 vom Hl. Geist getrieben, so daß die »Schrift« selbst als θεόπνευστος bezeichnet werden kann, ohne daß dadurch der unterscheidende Übergang von einer Wortinspiration zu einer *Schrift*inspiration schon absolut deutlich faßbar genannt werden müßte.
Ist damit der Sache nach auch im Bezug auf die Schrift das Wort der »Inspiration« schon gegeben, so muß doch immerhin der dogmatisch entscheidende Grund für diese Unterscheidung und somit die Eigenständigkeit der Schriftinspiration anderswo gesucht werden. Die Reflexion auf das Wesen der Schriftinspiration setzt schon früh ein, zumal man sich gegen Theorien und Praxen wehren mußte, die neue prophetische Inspiration kannten (Montanismus). Bei Origenes finden wir (wenn auch noch nicht in einem systematischen Zusammenhang) schon eine ausgebildete Theorie der Inspiration für die Schrift des AT und NT; besonders in Absetzung von einer Vorstellung der Inspiration nach Art einer mantischen Verzückung, die das Bewußtsein aufhebt, wird die freie und geistige Weise der Entgegennahme der göttlichen Inspiration durch den Propheten und Hagiographen betont. Vom 4. Jh an findet sich ausdrücklich eine für die Theorie der Inspiration von nun an höchst bedeutsame Aussage: Gott ist der »Urheber« der Schriften, der *auctor* des AT und NT. Diese Formulierung wird zunächst gegen die manichäische Lehre formuliert (so Ambrosius und vor allem Augustinus), nach der das AT als →Bund und als Schrift auf einen bösen Demiurgen oder →Satan zurückgehe. Diese »Urheberschaft« wird im Lauf der Zeit immer ausdrücklicher als eigentliche literarische Urheberschaft verstanden, Gott immer ausdrücklicher als »Verfasser« des »Briefes« vom Himmel an die Menschen gesehen.
Während zunächst diese Urheberschaft (*auctor*-Sein) von der Idee der Inspiration her gesehen wurde als kurze Zusammenfassung dieses Begriffs der Inspiration (oder eben als Ausdruck dafür, daß Gott diese Schrift heilsgeschichtlich gewollt hat als Ausdruck seiner Offenbarung), wird nun umgekehrt langsam immer mehr die Inspiration vom Begriff der literarischen Verfasserschaft her bestimmt: Inspiration ist das, was dafür notwendig ist, daß Gott der eigentliche und erste »Verfasser« der Heiligen Schriften ist. Während im Mittelalter noch (so vor allem bei Thomas von Aquin, S.th. II, II, 171–174) prophetisches und schriftstellerisches Inspirationscharisma gemeinsam unter einem Aspekt behandelt werden (wenn auch die geschichtliche und individuelle Eigenart der einzelnen Hagiographen und ihrer Werke nicht reflektiert wird), so wirkt sich nun die traditionelle Lehre von Gott als *auctor* der Schrift (mit der schon in der →Patristik vorkommenden Vorstellung des »Diktierens« der Schrift durch Gott) so aus, daß diese Formulierung der Schrift als vom Hl. Geist »diktiert« sich im Trienter Konzil findet (D 783) und auf evangelischer Seite zur

Theorie (der andere Ansätze bei Luther und Calvin freilich auch widersprechen) einer fast mechanisch aufgefaßten Verbalinspiration führt, der gegenüber die menschlichen Hagiographen nur als »Schreiber« und Sekretäre eine Rolle spielen können.

Eine solche Lehre mußte auf beiden Seiten auch auf Widerspruch stoßen: auf katholischer Seite schon bei Lessius, auf evangelischer Seite durch das Aufkommen der Textkritik (von Semler an) und die seit der Aufklärung einsetzende historisch-genetische Deutung der Schrift, die teilweise bis zu einer Einebnung der Schrift auf das Niveau der übrigen bedeutenden religiösen Dokumente führte oder die Inspiration nur subjektiv im Leser der Schrift sich immer neu ereignen läßt, nicht mehr aber als eine Qualität der Schrift selbst anerkennt.

In der katholischen Theologie wurde im ganzen die Lehre von der göttlichen Urheberschaft und der Inspiration nie aufgegeben, wenn sich auch da und dort die Tendenz geltend machte, Inspiration einfach mit Kanonizität (→Kanon) und Lehrauthentizität zu identifizieren, und sich die Problematik hinsichtlich der Schrift immer mehr von der formalen Frage der Inspiration auf die Frage der geschichtlichen Eigenart der einzelnen Bücher, der Frage nach den »literarischen Gattungen« verschob, die es gestatten, die Irrtumslosigkeit der Schrift mit der geschichtlichen Bedingtheit der Schrift in Einklang zu bringen.

Hinsichtlich der Inspiration selbst erklärt das Vaticanum I, die biblischen Bücher seien darum »heilig und kanonisch«, weil sie, »unter der Inspiration des Hl. Geistes geschrieben, Gott zum *auctor* haben und als solche der Kirche überliefert sind« (D 1787). Leo XIII. (Providentissimus Deus) umschreibt die Inspiration dahin, daß der Hl. Geist die Hagiographen »mit übernatürlicher Kraft so zum Schreiben angeregt und bestimmt hat, ihnen beim Schreiben so zur Seite gestanden hat, daß sie alles das, aber auch nur das, was er sie hieß, richtig im Geist auffaßten, getreu niederschreiben wollten und auch passend in unfehlbarer Wahrheit ausdrückten. Sonst wäre er ja nicht Urheber der gesamten Hl. Schrift« (D 1952). Die katholische Theologie hat diese von ihr allgemein festgehaltene (wenn auch noch nicht unbeträchtlich verschieden interpretierbare) Beschreibung in neuer Zeit immer so verstanden, daß die eigentliche Verfasserschaft des menschlichen Hagiographen dadurch nicht ausgeschlossen ist. Sie nimmt also einen göttlichen *und* einen menschlichen *Verfasser* der einzelnen Schriften an, sie erklärt durch den menschlichen Verfasser die geschichtliche und individuelle Eigenart der einzelnen Schriften, den Unterschied (nicht Widerspruch) der theologischen Konzeptionen, die sich in den einzelnen Schriften aussprechen, Möglichkeit und Notwendigkeit, eine biblische →Theologie je der einzelnen Schriften zu treiben.

Die Möglichkeit, zwei Verfasser derselben Schrift anzunehmen, gewinnt die Schultheologie (und Pius XII. ist ihr in »Divino afflante Spiritu« darin gefolgt), indem sie die Lehre von dem Verhältnis der

Hauptursache und der Instrumentalursache, die in der scholastischen Ursachenlehre allgemein entwickelt ist, auf den vorliegenden Fall anwendet: Gott ist Urheber der Schrift als Hauptursache, der Mensch als Instrumentalursache. Insofern zum Begriff der Instrumentalursache gehört, daß sie wirklich aus Eigenem gemäß ihrer eigenen →Natur etwas zum Effekt beiträgt, obwohl sie von der Hauptursache zum einen und ganzen Effekt und seiner Eigenart (den sie allein nicht hervorbringen könnte) bewegt wird, werde die menschliche Urheberschaft gewahrt und doch auch Raum geschaffen für die eigentliche göttliche Ursächlichkeit. Man wird freilich der Meinung sein dürfen, daß der Begriff der Instrumentalursache allein zwar zeigt, wie zwei verschiedene Ursachen bei einer Wirkung beteiligt sein können, aber nicht positiv klarmacht, warum das menschliche »Instrument« mehr als Schreiber ist, da ja auch ein bloßer Schreiber als intelligentes und freies Subjekt zu denken ist.

Die traditionelle Lehre über die Inspiration betont ferner, daß der inspirierte Verfasser einer Schrift dieser seiner Inspiration nicht notwendig die offenbarende Mitteilung eines neuen gedanklichen Inhalts sein müsse, der dem Hagiographen sonst noch nicht bekannt wäre. Die kirchliche Lehre (Leo XIII., Benedikt XV., Pius XII.) betont weiterhin, daß die Inspiration (ohne darum mechanische diktierende Verbalinspiration sein zu müssen) sich auf jede Schrift, auf alle ihre Teile und wirklichen Aussagen erstrecke und nicht auf religiöse Wahrheiten im engeren Sinn eingeengt werden dürfe, daß also all das, was der menschliche Verfasser wirklich habe absolut aussagen wollen (entsprechend der genau zu interpretierenden literarischen Art seiner Aussage), auch, weil von Gott selbst ausgesagt, irrtumsfrei sei.

Da die Inspiration, wenn auch durch den Verfasser hindurch sich auswirkend, auf das Buch zielt, das der →Kirche gegeben ist, so ist der oder sind die Autoren als inspiriert anzusehen, die als Verfasser des Buches anzusehen sind, so daß sowohl eine sukzessive Inspiration der einzelnen Teile eines erst langsam wachsenden Buches oder eine Inspiration des Urhebers der Endredaktion des Buches gedacht werden kann. Bloße Sekretäre eines Hagiographen (z.B. Röm 16,22) sind als solche nicht inspiriert. Ebenso kann das Milieu *als solches*, in dem ein Buch entsteht, die »Kommunität«, nicht unter einer »kollektiven Inspiration« stehend gedacht werden, da ja dieser Einfluß in seiner Ungetrenntheit von bloß menschlichen Ansichten und Tendenzen und eigentlich göttlichen Impulsen den normativen Charakter der Schrift nicht begründen kann. Mit dieser Ablehnung einer »kollektiven Inspiration« ist freilich nicht geleugnet, daß eine Schrift deutlich die Eigenart des Milieus widerspiegelt, in dem ihr menschlicher Verfasser schreibt, noch die Frage schon beantwortet, ob die Schrift von Gott nicht von vornherein verursacht sei *als* normativer Ausdruck des Glaubensbewußtseins dieser Gemeinde.

Der alte Streit hinsichtlich der »Verbalinspiration« ist allmählich in der katholischen Theologie dahingehend entschieden, daß die gött-

liche Urheberschaft die konkrete Ganzheit und Eigenart der betreffenden Schrift mit allen ihren Teilen und Einzelheiten meint, wie sie gerade durch die Eigenart des Hagiographen entsteht, sich also in diesem Sinn auf »alles« erstreckt und nicht nur auf einen abstrakten religiösen Gedanken, daß Gott eben darum nicht »diktierend« (im modernen Sinn) der Schrift eine Eigenart verleiht, die sie von dem das Diktat Aufnehmenden als solchem nicht empfangen würde.
Die katholische Theologie hält daran fest, daß (gerade wegen der echten Menschlichkeit der Schrift) die Inspiriertheit der einzelnen Schriften nicht mit Sicherheit aus der literarischen Eigenart und dem Inhalt allein erkannt werden könne, sondern durch die lebendige Lehrüberlieferung der Kirche (→Tradition) und ihres Lehramtes mitgeteilt werden müsse. *Wie* freilich die Kirche in ihrer Überlieferung diese Inspiriertheit erkennen könne und erkannt habe, wo doch angesichts der Langsamkeit und der vielfach zögernden Unsicherheit in der Kanonbildung kaum mit einer expliziten satzhaften Bezeugung der genauen Grenzen des Kanons hinsichtlich aller Schriften aus der apostolischen Zeit gerechnet werden kann und doch die Offenbarung (also auch die der Grenzen des Kanons) mit der apostolischen Zeit abgeschlossen ist, darüber ist die Reflexion noch nicht sehr weit gediehen.
4. *Inspiration innerhalb des systematischen Ganzen der Theologie. a) Methodische Vorbemerkung.* Es ist richtig, daß man hinsichtlich der Inspiration (bei aller Verschiedenheit der literarischen Genera) das AT und das NT nicht unterscheiden darf. Sie sind beide inspiriert und haben Gott zum Urheber. Aber eine ganz andere Frage ist es, *wie* und von woher man christlich die Inspiration des AT erkennen könne. Es soll nicht bestritten werden, daß es eine Lehre und Überzeugung von der Gottgewirktheit des AT schon im AT selbst gibt und diese Überzeugung von dorther bei Jesus und den Aposteln gegeben ist. Aber abgesehen davon, daß dieser Begriff rein von dorther doch sehr unbestimmt bleibt, so muß beachtet werden, daß für eine solche Lehre von der Inspiration im AT weder eine Lehrinstanz vorhanden war, die eine unfehlbare und bindende Erklärung darüber abgeben konnte, noch folgerichtig ein fixer Kanon der inspirierten Bücher vorhanden sein konnte oder vorhanden war. Konkret für uns ist somit die Erkenntnis der Inspiration des AT doch eine Erkenntnis, die vom NT und von der Apostolischen Kirche her gewonnen wird und nicht einfach ein Erbe aus dem Judentum ist, an das sich dann zusätzlich, ohne das Vorherige zu verändern, auch noch die Erkenntnis der Inspiration des NT anschloß. Wir dürfen also ruhig sagen: Die Erkenntnis der Inspiration des AT ist für den Christen die Erkenntnis einer Qualität eines Buches, insofern dieses zur authentischen Vorgeschichte der eigenen Geschichte der Offenbarung in Jesus Christus gehört und in dieser die eigentliche Erkenntnis der Inspiration erst möglich ist (freilich so, daß sie auch begreifen läßt, daß in der von Gott auf Jesus Christus

hin gesteuerten atl. →Heilsgeschichte diese Inspiration auch schon sich ereignet haben muß).

Wir haben also durchaus das Recht, den Begriff der Inspiration aus der Mitte der christlichen Glaubensüberzeugung in ihrer spezifischen Christlichkeit zu gewinnen zu suchen. Wir haben das Recht und die Pflicht, einen Begriff von der Urheberschaft Gottes so zu gewinnen, daß damit nicht nur (durch Berufung auf eine formale Instrumentalursächlichkeit) eine menschliche Urheberschaft noch vereinbar erscheint (aber zusätzlich ausgesagt werden muß), sondern *aus* der genauer erfaßten Eigentümlichkeit der göttlichen Urheberschaft selbst positiv sich ergibt (und so der Hilfsbegriff einer Instrumentalursächlichkeit eigentlich zwar nicht falsch, aber überflüssig wird).

b) *Der Ansatzpunkt: Der →Glaube der Urkirche als bleibender Grund und Norm des Glaubens der →Kirche durch alle Zeiten.* Mit →Jesus Christus, so wie er in der apostolischen →Verkündigung verkündigt und gegenwärtig ist, ist die absolute und endgültige Selbstoffenbarung Gottes geschehen, die nur noch überboten werden kann durch die Enthüllung Gottes in der unmittelbaren Anschauung Gottes als Vollendung der →Gnade Christi (→Eschatologie). In diesem Sinn ist die »Offenbarung« mit dem Tod der →Apostel, d.h. mit dem Ende des apostolischen Zeitalters (in dem ja grundsätzlich die Offenbarungsträger nicht schlechthin für uns mit den eigentlichen Aposteln identifiziert werden dürfen), oder mit der »Urkirche« (in dem streng theologischen Sinn der bleibenden Grundlage und Norm der Kirche für alle folgenden Zeiten) abgeschlossen. Es ergeht keine neue Offenbarung mehr; weil das absolute →Heil in Christus gegeben ist, kann sich gar keine neue, die bisherige wesentlich überbietende Offenbarung mehr ereignen. Die christliche Offenbarung, die mit der Urkirche ganz und endgültig da ist, ist aber für alle Zeiten und alle Völker bestimmt. Sie als die der Urkirche gegebene muß als bleibende Grundlage und unfehlbare Norm stets präsent bleiben. Gott muß also diese von der apostolischen Urkirche getragene bleibende Offenbarung in der Urkirche so durch seine prädestinierende, prädefinierende Heilstat (d.h. durch seinen Akt, der – ohne die →Freiheit der Menschen aufzuheben, sondern sich durch diese hindurch durchsetzend – diese normative Urkirche absolut schafft) gewollt haben, daß sie wirklich unfehlbar diese Funktion einer bleibenden Offenbarung (inhaltlich) und Norm (normativ formal) ausüben kann. Anders ausgedrückt: Gott muß die Urkirche in ihrem Glaubensbewußtsein als Quelle und Norm des Glaubens der späteren Zeiten so formal prädefiniert haben, also in einem ganz spezifischen Sinn Urheber der Urkirche gewesen sein, daß sie diese Funktion wirklich ausüben kann.

Das Maßgebliche also muß durch diese prädefinierende Tat Gottes in ihr so von dem Nichtmaßgeblichen, Nurmenschlichen, von Gott jedenfalls nicht Garantierten so abgesetzt sein, daß die *norma non normata*, die sie für die späteren Zeiten sein muß, in ihr wirklich greifbar ist. Und insofern Gott die Urkirche (natürlich insofern sie

und ihr Glaubensbewußtsein gerade von dem verbindlichen Kerygma der Apostel im engsten Sinn, aber doch nicht nur von diesem allein getragen ist) als solche Norm will und schafft, und zwar als reine Norm, hat er gegenüber dieser Urkirche einen Willen und eine Wirksamkeit, die er gegenüber der späteren Kirche im genau gleichen Sinn nicht mehr betätigt, auch wenn sein Wille auf ihr Erhaltenbleiben und auf die Behütung der apostolischen Überlieferung (also eben gerade auf die Respektierung jener von ihm konstituierten Norm) durch sie in formaler Prädefinition gerichtet ist.

c) *Der Begriff der Inspiration. Wie* nun Gott genau in ihren materialen Einzelheiten diese in formaler Prädefinition von ihm gewollte und geschaffene Urkirche als Quelle und Norm des Glaubens der späteren Zeiten durch ihr Glaubensbewußtsein konstituiert, das läßt sich nicht schlechthin zwingend aus diesem Ansatz ableiten. Immerhin aber kann zunächst so viel gesagt werden: Eine frühere Zeit, d.h. die Urkirche in ihrem Glaubensbewußtsein, kann praktisch als Quelle und Norm des Glaubens einer späteren Zeit angesichts der Größe der Inhaltlichkeit dieses Glaubensbewußtseins und angesichts der vorgegebenen Kulturhöhe kaum anders gedacht werden als mittels eines schriftlichen Niederschlages dieses die Urkirche als Quelle und Norm der späteren Zeiten konstituierenden Glaubensbewußtseins und des es begründenden apostolischen Kerygmas. Überdies kann gesagt werden: Die Kirche der apostolischen Zeit war sich schon dessen bewußt, daß sie Schriften (Briefe, Berichte über das Leben Jesu) besaß, die einen normativen Charakter der eindeutig gültigen Bezeugung ihres auf der Basis des apostolischen Kerygmas beruhenden Glaubens haben (vgl. Lk 1, 1–4 usw.).

Die Überzeugung also, daß Schriften zu den konstitutiven Elementen der Urkirche als der Quelle und Norm des Glaubens späterer Zeiten gehören, ist eine apostolische Glaubensüberzeugung. Ist dies aber gegeben, dann kann gesagt werden: Diese Schriften (gleichgültig zunächst, *welche* genau als solche bezeichnet werden müssen) sind mit *jener* formalen Prädefinition von Gott absolut als reine Objektivation des maßgeblichen apostolischen Glaubens und damit als Norm und Quelle für spätere Zeiten gewollt, mit der Gott die Urkirche als solche Quelle und Norm gewollt hat. Damit ist aber sachlich einerseits der Begriff der Inspiration erreicht, andererseits verständlich, warum die menschlichen Urheber dieser Schriften trotz (nein: wegen) der Inspiration als wirkliche Verfasser anzusehen sind, und schließlich, warum die Erkenntnisse des genauen Umfangs des Kanons eine lange Geschichte haben konnte, obwohl dieser Umfang als Offenbarungsgegenstand noch in der apostolischen Zeit geoffenbart sein mußte.

Es ist damit 1. ein wirklicher Begriff der Inspiration erreicht, der den traditionellen Begriff der Inspiration einholt, bestätigt und verdeutlicht. Wenn Gott die Bücher des Neuen Bundes will als Objektivation (schlechthin gültiger und reiner Art) des Glaubensbewußtseins der Urkirche, und zwar in absoluter formaler Prädefinition, dann muß er

in aller Wahrheit ihr Urheber genannt werden. Es kann die Durchführung dieses prädefinierten Willens Gottes durchaus so gedacht werden, wie die traditionelle Lehre die Inspiration beschreibt, so daß wir die genauere Diskussion darüber, welche Elemente dieser so aufgefaßten Inspiration (Einfluß Gottes auf den Intellekt, den Willen usw.) absolut notwendig sind, welche nicht immer gegeben sein müssen usw., der Schuldiskussion überlassen können. Es handelt sich um die prädefinierte Verursachung der *Bücher* als solcher und als konstitutiver Momente an der Objektivation des normativen Glaubensbewußtseins der Urkirche. Es kann also von einer »kollektiven Inspiration« nicht die Rede sein. Es ist aber dadurch auch ohne weiteres verständlich, daß Gott nicht wahrer Urheber dieser Schriften ist und sein will, insofern er direkt »Verfasser« von Schriften sein will, selber »Briefe« schreibt. Er ist vielmehr Urheber dieser Schrift im strengen Sinn, insofern er die Urkirche als normative Größe der folgenden christlichen Zeiten in absoluter Prädefinition will und diese Kirche als Norm so objektiviert will, wie dies einer solchen Größe entspricht: durch schriftliche Zeugnisse. Es wird von daher 2. klar, warum diese so verstandene Urheberschaft und Inspiration Gottes nicht Sekretäre und Schreiber unter den Menschen verursacht, sondern eigentliche menschliche Verfasser fordert und bewirkt *aus* dem genauen Wesen dieser göttlichen Urheberschaft selbst heraus. Gott will ja gerade die Objektivation der Lehre und des Glaubens der Urkirche als Quelle und Norm späterer christlicher Zeiten. Diese Lehre und dieser Glaube eben der autoritativen Lehre der Kirche und ihrer Glieder soll sich rein und normativ objektivieren. Dies ist von Gott beabsichtigt im ersten Ansatz seiner Urheberschaft. Er kann also gar keine »Amanuenses« brauchen, seine Urheberschaft zielt von vornherein auf die Konstitution von menschlichen Verfassern. Es ist also keine Kondeszendenz Gottes, der duldend die geschichtliche und psychologische Eigenart von Menschen in den Schriften sich auswirken läßt, die er selbst schreibt, die Kondeszendenz Gottes ist (soweit man von einer solchen reden mag) darin gelegen, daß sein Wort, in der von ihm autorisierten Verkündigung von vornherein als Wort von Menschen auftritt und darum auch in dessen Objektivation schriftlicher Art von vornherein notwendig als menschliches Wort erscheint.
Der Zusammenhang von Kirche (mit ihrem Lehramt) und Schrift wird deutlicher und selbstverständlicher: Wenn man die Schrift nur auffaßte (im ersten Ansatz) als eine Erklärung Gottes (als des Urhebers) *an* die Kirche (wenn auch mit menschlicher »Instrumentalursächlichkeit« realisiert), dann wäre es mindestens a priori nicht einfach undenkbar, daß diese Erklärung eine so selbständige Größe der Kirche *gegenüber* wäre, daß sie, als ihr gegenüber schlechthin unabhängig, keinerlei Kompetenz der Kirche auf sie selbst hin dulden würde, und die protestantische Lehre von der *sola scriptura* läge nicht mehr fern. Ist aber die Schrift im ersten Ansatz von Gott gerade *als* objektiviertes Wort der *Kirche* selbst gewollt und ist Gott so Urheber

der Schrift, dann ist auch klar, daß die Kirche dieses *ihr* Wort muß autoritativ interpretieren können und sie daran insofern und in derselben Weise gebunden ist, wie sie an ihre erste und grundlegende, von Gott in Christo selbst gebildete Phase gebunden ist.
Es wird 3. von daher dann auch klar, wie die in einer »Dogmenentwicklung« (→Dogma) geschehene Kanonbildung in ihrer Faktizität verständlich gemacht werden kann. Inhalt und Umfang des Kanons müssen mit dem Tod des letzten Apostels geoffenbart gewesen sein, weil danach eine weitere amtliche kirchliche Offenbarung nicht mehr erfolgt, sondern eine solche nur reflex erfaßt, ausgelegt und genauer begrenzt werden kann. Nun kann man aber angesichts der langsamen, zögernden und schwankenden Bildung des Kanondogmas der Kirche, die bis zum Konzil von Trient dauerte, nicht annehmen, daß die Inspiriertheit der einzelnen Schriften des NT (und AT) schon in klaren, abgegrenzten Sätzen explizit zu Lebzeiten der Apostel hinsichtlich aller solcher Schriften gelehrt wurde. Eine solche Annahme würde auch nichts nützen, da solche explizite Erklärungen der Apostel sicher nicht tradiert wurden, also für die spätere Kanonbestimmung durch die Kirche von keiner Bedeutung waren, sondern höchstens von ihr her postuliert werden könnten. Es muß also mindestens mit der Möglichkeit zu rechnen sein, daß eine solche Lehre der Inspiriertheit einzelner Schriften zuerst *implizit* in anderen Erkenntnissen gegeben war.
Die angestellten Überlegungen geben nun die Möglichkeit, solche explizite Sätze aufzuweisen, in denen implizit die Inspiriertheit der ntl. Schriften enthalten ist, so daß sie wenigstens durch das unfehlbare Lehramt der Kirche mit Sicherheit expliziert werden kann. Wenn nämlich die Kirche eine Schrift der apostolischen Zeit als legitimen Ausdruck des urkirchlichen Glaubens erkennt und ihr *als* solchen überliefert weiß und diese Schrift von anderen nicht reinen Objektivationen ihres Glaubens unterscheidet, kann sie nach dem Gesagten durchaus erklären: Diese Schrift ist inspiriert. Diese Unterscheidungsmöglichkeit aber ist der Kirche auf Grund ihres Glaubens auch ohne neue Offenbarung ohne weiteres zuzuschreiben. Anders ausgedrückt: In der Geoffenbartheit ausdrücklicher Art vom Anfang des normativen Charakters der Urkirche an für alle späteren Zeiten ist das Explizitum gegeben, aus dem die Kirche die Inspiriertheit jener Schriften erkennen kann, von denen eine solche Geoffenbartheit der Inspiriertheit expliziter Art aus historischen Gründen von Anfang nicht gut angenommen werden kann. Was (nicht: weil!) von der Kirche unter den Schriften der Urkirche als reine Objektivation der Urkirche und deren atl. Vorgeschichte (die bis zur Zeit Christi heranreichen muß und es darum sinnvoll macht, daß auch die »deuterokanonischen« Schriften zum Kanon gehören) in allmählicher Reflexion erkannt wird, ist damit auch als konstitutives Moment der Urkirche (als Glaubensnorm) und damit auch als kanonisch und somit auch als inspiriert erkannt (→Hl. Schrift und Theologie).

J. B. Franzelin, De divina traditione et scriptura. Roma [4]1896; E. Merkelbach, L'inspiration des divines écritures. Liège [2]1913; E. Hugon, La causalité instrumentale dans l'inspiration scripturaire. Paris [2]1924; Ch. Pesch, De inspiratione Sacrae Scripturae. Freiburg [2]1925; L. Billot, De inspiratione Sacrae Scripturae. Roma [4]1928; H. Hoepfl, De inspiratione Sacrae Scripturae. Roma [2]1929; H. Lusseau, Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire. Paris 1930; J. M. Vosté, De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae. Roma [2]1932; A. Bea, De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae. Roma 1947; G. Castellino, L'inerranza della S. Scrittura. Torino 1949; G. Courtade, Inspiration, in: DBS IV (1949), 482–559; H. Hoepfl–B. Gut, De inspiratione Sacrae Scripturae. Roma [5]1950; E. Florit, Inspirazione e inerranza biblica. Torino [2]1951; J. de Saussure, Révélation et inspiration. Genève 1952; S. Tromp, De S. Scripturae inspiratione. Roma [5]1953; P. Benoit, L'Inspiration, in: Initiation Biblique (hrsg. von A. Robert – A. Tricot). Paris-Tournai [3]1954, 516–545; J. Coppens, L'inspiration et l'inerrance bibliques, in: EThL 33 (1957), 36–57; J. Schildenberger, Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, in: Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, 109–121; L. Vagaggini, Inspirazione biblica e questioni connesse, in: Problemi e orientamenti di teologia dommatica. Milano 1957, 171–229; B. Brinkmann, Inspiration und Kanonizität der Hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche, in: Scholastik 33 (1958), 208–233; K. Rahner, Über die Schriftinspiration. Freiburg [2]1959.

K. Rahner

J. Leipoldt, Die Frühgeschichte der Lehre von der göttlichen Eingebung, in: Von den Mysterien der Kirche. Hamburg 1962; K. Rahner, Über die Inspiration der Schrift, in: L. Klein (Hrsg.), Diskussion über die Bibel. Mainz 1963, 7–16; P. Grelot, L'inspiration scripturaire, in: RSR 51 (1963), 337–382; J. Beumer, Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Stuttgart 1966; H. Haag, MySal I. Einsiedeln 1967, 335–357; L. Alonso-Schökel, Inspiration, in: SM II (1968), 847–860; J. Beumer, Die Inspiration der Heiligen Schrift. Freiburg 1968; W. Marxsen, Kontingenz der Offenbarung oder (und?) Kontingenz des Kanons?, in: Der Exeget als Theologe. Gütersloh 1968, 129–138.

Israel

1. *AT. a) Bedeutungsumfang der Bezeichnung Israel, Etymologie.* Israel (יִשְׂרָאֵל; Septuaginta und NT: Ἰσραήλ; bei Josephus [z. B. Ant. I, 333] auch die Form Ἰσράηλος) kommt im AT einschließlich der deuterokanonischen Schriften rund 2500mal vor und bezeichnet verschiedene Größen. Nach Gn 32, 29 erhielt der Erzvater Jakob diesen Namen bei dem geheimnisvollen nächtlichen Kampf am Flusse Jabbok. Nach Gn 35, 10 erhielt Jakob den Namen Israel anläßlich der Gelübdeerneuerung in Betel. Doch wird die Übertragung des Namens Israel auf Jakob als den Ahnherrn des Volkes wohl sekundär sein. Sie begegnet vor allem in Traditionen, die sich auf Joseph und Benjamin beziehen (z. B. Gn 35, 21; 37, 3.13; 43, 6.8 usw.), aber auch anderswo (z. B. Ex 32, 13; 1 Chr 1, 34). In den ältesten Teilen des AT ist Israel Bezeichnung für den sakralen Stämmeverband (z. B. im Deboralied Ri 5). Wie weit diese Bezeichnung für den Stämmeverband zurückreicht, ist nicht feststellbar. Das bis jetzt einzige außerbiblische alte Vorkommen des Namens auf der sog. Israel-Stele (ägyptisches Siegeslied auf den Pharao Merneptah um 1225: vgl. Greßmann AOT 24f) kann nicht mit Sicherheit auf das biblische Israel bezogen werden. Nach R. de Vaux bezeichnet Israel seit dem Sinaibund, vor allem aber seit der Bundeserneuerung in Sichem (Jos 24), den sakralen Stämmebund (→Bund), die Vereinigung der zwölf Stämme, die Jahwe zu sei-

nem Volk erwählt hat und die ihrerseits Jahwe als ihren einzigen →Gott erwählt haben. Nach der biblischen Darstellung, die allerdings auch Bezeichnungen, Anschauungen und Erkenntnisse einer späteren Zeit in die Frühzeit zurückträgt, ist Israel Bezeichnung für das Volk der zwölf Stämme in Ägypten (»Söhne Israels« z. B. Ex 1,7.9.12.13; »Israel« z. B. Ex 5,2), beim Auszug aus Ägypten (z. B. Ex 12,15.28.35.37), während der Wüstenwanderung (Ex 16,2f; 18,1) und bei der Einwanderung in Kanaan (Jos 2,2; 3,1; 3,1.7). Den Ausdruck »die zwölf Stämme Israels« verwendet der Erzähler bereits Gn 49,28 (vgl. auch Ex 24,4). Das Reich Sauls wird weithin mit Israel gleichgesetzt (vgl. z. B. 1 Sam 12,1; 13,1.13), doch gibt es Hinweise dafür, daß die Bezeichnung Israel unter Saul auch bloß einen Teil der Stämme bezeichnen konnte (z. B. 1 Sam 11,8; 2 Sam 2,9). In 2 Sam 3,17–19 ist von Verhandlungen mit den Ältesten Israels über den Anschluß an das Reich Davids die Rede (vgl. auch 2 Sam 5,1ff). Israel ist also hier Bezeichnung für eine Juda selbständig gegenüberstehende Stämmegruppe (vgl. auch 1 Kg 12,15–19). Seit 932 ist Israel politische Bezeichnung für das Nordreich (z. B. 1 Kg 12,20f; 14,19), dem im Süden das Reich Juda gegenübersteht. Doch spricht z. B. Isaias noch vor dem Untergang des Nordreichs von »den beiden Häusern Israels« (8,14). Nach der Liquidierung des Nordreiches durch die Assyrier 722 geht der Name Israel auf das Südreich über, aber nicht als politische, sondern als religiöse Bezeichnung, als Ausdruck des besonderen Verhältnisses zu Jahwe (z. B. Is 5,7; 8,18; Mich 2,12; 3,1.8). So ist der Name Israel bei den →Propheten manchmal im politischen Sinn als Bezeichnung für das Nordreich zu verstehen, manchmal als religiöse Bezeichnung für das Volk im Südreich und manchmal als Bezeichnung für Gesamtisrael (L. Rost). Für eine *theologische Betrachtung* ist diese Differenzierung von geringerer Bedeutung, weil sowohl unter Juda als unter dem Nordreich dem Sinne nach sehr oft Gesamtisrael als das unter dem Anspruch Jahwes stehende Volk angesprochen ist.

Nach dem Fall Jerusalems 597 erscheinen für die in Palästina Zurückgebliebenen in der Regel Bezeichnungen wie »Jerusalem und Juda«, »Haus Juda«, »Provinz«, während Israel in ausschließlich religiöser Bedeutung sich bei den im Exil Lebenden findet (besonders bei Ezechiel). Während des Exils und nachher erscheint Israel auch als Bezeichnung für das eschatologische Gottesvolk der Heilszeit (z. B. Is 56,8; Ez 47,13–48,29).

Die Rückwanderer aus dem Exil, besonders seit Esra, bezeichnen sich mit Vorliebe mit dem religiösen Ausdruck Israel (vgl. die nachexilischen Propheten, 1 und 2 Chr, 1 Makk). Dieser Name umschloß für die Juden die Erinnerung an die ruhmreiche Vergangenheit und die Hoffnung auf den Messias und die kommende Gottesherrschaft. Das spätjüdische Schrifttum (z. B. die Psalmen Salomons, das 4. Esdrasbuch, die Testamente der 12 Patriarchen), das NT und das rabbinische Schrifttum zeigen, daß Israel als religiöse Selbstbezeichnung der Juden

in ntl. Zeit gebräuchlich war. Aus der Geschichte des Begriffes sowie der Erinnerung an die große politische Vergangenheit und aus der politischen Bedeutungslosigkeit in hellenistischer und römischer Zeit ist es erklärlich, daß der Inhalt des Begriffes, d. h. der mit Israel verbundenen messianischen und theokratischen Hoffnungen, nicht immer rein religiös geblieben ist, sondern daß ihm mehr oder weniger stark auch politisch-nationale Farben beigemischt wurden (vgl. z. B. Sir 48, 10; PsSal 17; Lk 24, 21; Apg 1, 6).

Die *Etymologie* des Wortes ist schwierig. Die biblisch-volkstümliche Erklärung Gn 32, 29 versteht den Namen als Kämpfer oder Sieger gegen Gott (von einem im Hebräischen sonst nicht bezeugten Verbum שָׂרָה = stark sein, streiten, kämpfen), ebenso Os 12, 4f, wo eine Anspielung auf die Genesisstelle vorliegt. Aber gegen diese Erklärung spricht, daß in den hebräischen Namen, die ähnlich wie Israel zusammengesetzt sind, אֵל (= Gott) nicht Objekt, sondern immer Subjekt des Verbums ist. Aber auch unter dieser Voraussetzung ergeben sich noch viele Erklärungsmöglichkeiten. Für die wahrscheinlichste halten namhafte Exegeten die Erklärung: Gott ist stark, Gott herrscht (z. B. M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart 1928, 207–209; R. de Vaux, Israel, in: DBS IV [1949], 730).

Für »Israelit« (LXX und NT: Ἰσραηλίτης) hat die hebräische Bibel keine eigene Bezeichnung, sondern nur Umschreibungen, z. B. אִישׁ יִשְׂרָאֵל (= Mann Israel, israelitischer Mann; LXX: ὁ ἄνθρωπος ὁ Ἰσραηλίτης) z. B. Nm 24, 8 oder אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל (= Mann von den Söhnen Israels; LXX: ἄνθρωπος τῶν υἱῶν Ἰσραήλ), z. B. Nm 25, 6. Überaus häufig erscheint für die Israeliten die Bezeichnung בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (= Söhne Israels; LXX: υἱοὶ Ἰσραήλ), z. B. Ex 3, 14; 4, 29; Lv 1, 2. Als Adjektivum erscheint Lv 24, 10f dreimal יִשְׂרְאֵלִי (= israelitisch), und zwar אִישׁ הַיִּשְׂרְאֵלִי (= israelitischer Mann; LXX: ὁ ἄνθρωπος ὁ Ἰσραηλίτης) Lv 24, 10; an der gleichen Stelle findet sich בֶּן־אִשָּׁה יִשְׂרְאֵלִית (= Sohn eines israelitischen Weibes; LXX: υἱὸς γυναικὸς Ἰσραηλίτιδος [der Vater war Ägypter]); und der gleiche Ausdruck, aber diesmal mit dem bestimmten Artikel (Sohn *des* israelitischen Weibes), wird in Lv 24, 11 gebraucht (E. Hatch – H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint III (= Supplement), Oxford 1906, 90; G. von Rad – G. Kuhn – W. Gutbrod, Ἰσραήλ), in: ThW III [1938], 359ff).

b) Israel in theologischer Sicht. α) Israel als Volk Jahwes, als auserwähltes Volk. Das wesentlich konstituierende Element, das Israel zu einem Volk und zu einer heilsgeschichtlichen Größe gemacht hat, ist sein einzigartiges Verhältnis zu Gott, seine Auserwählung durch Gott. Diese Auserwählung ist absolut freies Gnadenhandeln Gottes (vgl. z. B. Dt 32, 10ff). Auf Grund dieser Auserwählung und des damit verbundenen Heilshandelns Gottes an ihm wird Israel das Volk Jahwes oder das Volk Gottes genannt (vgl. z. B. Ex 3, 7; 7, 4; 9, 1; 32, 14; Pss 28, 9; 29, 11; 50, 7), während Jahwe der Gott Israels heißt

(z. B. Jos 24,2; Ps 41,14; Jdt 4,12). Gott nennt das Volk »mein erstgeborener Sohn Israel« (Ex 4,22), während Gott selber von Israel »Jahwe, unser Gott« genannt wird (z. B. Jr 5,24; vgl. z. B. auch Ps 44, 21). In diesen und anderen Bezeichnungen kommt aber nicht nur das schenkende Gnadenhandeln Gottes zum Ausdruck, sondern auch Gottes Anspruch auf das Volk. Die Erwählung bedeutet für Israel Verpflichtung (vgl. z. B. Ex 19,5ff; 20,1ff; Jos 24,1ff). Das kommt zum Ausdruck in der Aussage Nm 15,40, daß die Israeliten ihrem Gott heilig sind, oder Dt 7,6, daß Israel Jahwe, seinem Gott, ein heiliges Volk ist. Das heißt: Israel ist für Jahwe ausgesondert, ist ihm allein vorbehalten (→Herrlichkeit I). Die Gebundenheit Israels an Jahwe als seinen souveränen Herrn, die Verpflichtung und Verantwortung ihm gegenüber ist auch der Inhalt der Gottesbezeichnung »der Heilige Israels« (z. B. Is 1,4; 5,19.24; aber auch schon 1 Sam 6, 20; Os 11,9). Der Ausdruck besagt ein Doppeltes: Gott ist absolut freier und souveräner Herr, er hält das Geschick Israels in Händen, er ist über alle und alles erhaben und darum zu fürchten. Die Bezeichnung enthält auch ein ethisches Moment: den Gegensatz zur menschlichen Sündhaftigkeit (vor allem bei den Propheten; vgl. z. B. Is 6,1ff): Gott ist heilig, weil er die →Sünde nicht erträgt, sie bestraft, weil er von Israel fordert, die Sünde zu meiden (vgl. J. Ziegler, Isaias. Würzburg 1948, zu 1,4; L. Köhler, Theologie des AT. Tübingen [2]1947, 34f).

Das also ist die Situation Israels: Ein Volk, von Jahwe zu seinem Eigentum (vgl. z. B. Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2) auserwählt, soll unter den Gegebenheiten dieser Welt, unter dem Einfluß fremder, heidnischer Völker und Kulturen Jahwes Willen erfüllen. Auf Grund des Wissens, unter der Fürsorge, aber auch unter der exklusiven Beanspruchung Jahwes zu stehen, wird jede Entscheidung dieses Volkes in erster Linie zu einer Glaubensentscheidung, auch die Entscheidungen in der Politik und in anderen weltlichen Fragen (vgl. z. B. Is 30,1ff; 31,1ff). So wird die Geschichte dieses Volkes notwendig immer wieder eine Auseinandersetzung zwischen dem fordernden Willen Jahwes und den Kräften in dieser Welt, die Israel nach ihren Gesetzen formen wollen (→Heilsgeschichte). In der Tat ist die Geschichte Israels nach der Darstellung der – ganzen – Bibel ein Pendeln zwischen →Gehorsam gegen Gott und Abfall, zwischen Segen und Fluch (vgl. Dt 11,26ff), →Leben und →Tod, zwischen Gottes Erbarmen und Heilshandeln und seinem Zorn und Gericht. An der Geschichte Israels kann man die Bundestreue und den Bundesbruch Israels ablesen; zugleich ist sie auch eine Offenbarung der Wahrhaftigkeit Gottes in der Erfüllung seiner Verheißungen und Drohungen, aber auch seiner Bundestreue, seines immerwährenden Erbarmens und seiner unbegreiflichen Liebe (vgl. z. B. Os 14,1ff; Jr 31,1ff; Is 66,5ff).

β) *Die großen heilsgeschichtlichen Themen* (d. h. die großen historischen Ereignisse, in denen sich das Heilshandeln Gottes an Israel vollzieht und offenbart). Das Heilshandeln Gottes an Israel geschieht

in konkreten geschichtlichen Ereignissen, die in den Schriften des AT erzählt werden und die als die großen heilsgeschichtlichen Themen das ganze AT durchziehen. Bei der Beurteilung der literarischen Darstellung der heilsgeschichtlichen Taten Gottes an Israel muß zwar im Auge behalten werden, daß die einzelnen Überlieferungen über die Vorzeit und Frühzeit Israels erst in längeren oder kürzeren Abständen von den Ereignissen, die sie schildern, aufgeschrieben wurden und daß die in noch späterer Zeit erfolgte Zusammenfassung dieser Überlieferungen im Pentateuch und im sog. deuteronomistischen Geschichtswerk (Josue, Richter, 1. Samuel, 2. Samuel, 1. Könige, 2. Könige) sowie die Endredaktion dieser Schriften unter bestimmten theologischen Perspektiven erfolgte (in deutender Rückschau auf die Ereignisse und auch mit dem Blick auf die Gegenwart des Redaktors). Trotzdem wäre es unrichtig, wenn man die geschichtliche Bedeutung dieser Überlieferungen bloß darin sähe, daß sie Zeugnis für den Glauben und das Geschichtsbewußtsein Israels sind. Jede von diesen Überlieferungen geht vielmehr auf ein greifbares historisches Ereignis zurück. Als die wichtigsten Ereignisse, die zugleich die großen heilsgeschichtlichen Themen der Bibel darstellen, sind zu nennen die *Verheißungen an die Erzväter*. Im Mittelpunkt der →Verheißungen an Abraham (z. B. Gn 12, 2; 15, 5; 17, 5ff), Isaak (z. B. Gn 26, 4.24) und Jakob (z. B. Gn 28, 14) steht die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft und des Landbesitzes. Das Dasein des Volkes Israel und sein Bestehen trotz großer Gefährdungen ist die Erfüllung dieser Verheißung. Die Väter sind die heilige (= für Gott ausgesonderte) Wurzel, aus der das Volk hervorgegangen ist (vgl. Röm 11, 17). Oft wird im AT auf die Verheißungen an die Väter und ihre Erfüllung hingewiesen (z. B. Dt 1, 8; Jos 1, 6; Sir 44, 19ff).

Von fundamentaler Bedeutung für die Erfahrung Israels um seine Auserwählung durch Gott ist die *Errettung aus Ägypten* (Ex 2, 24–14, 31), die bezeichnenderweise Ex 2, 24 als Gedenken Gottes an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob gesehen wird. Dieses Ereignis ist *das* Zeugnis dafür, daß Jahwe der Gott Israels und daß Israel Gottes Volk, Gottes erstgeborener Sohn (Ex 4, 22) ist, den er aus Liebe aus Ägypten berufen hat (Os 11, 1). Überaus häufig wird im AT auf dieses grundlegende Gnadenhandeln Gottes hingewiesen, in der erzählenden Geschichte, im Lobpreis Gottes, in den Ermahnungen Israels an seine Verpflichtung, die ihm aus seiner Auserwähltheit entsteht, in der Ermunterung und Tröstung des Gottesvolkes in den verschiedenen Notlagen und schließlich in den Bitten an Gott, er möge im Hinblick auf die damalige Rettungstat auch jetzt in der gegenwärtigen Not sein Volk nicht im Stiche lassen (vgl. z. B. das Moseslied Ex 15, 1ff; das Mirjamlied Ex 15, 19ff; ferner etwa Ex 29, 46; 32, 7ff; Dt 11, 2ff; Jos 5, 4ff; Ri 6, 8f.13; 2 Sam 7, 22ff; 1 Kg 8, 16.53; Is 10, 26; Os 12, 10; Ez 20, 5ff; Pss 77, 16ff; 78, 12ff.43ff; 136, 10ff u. a.). Der →Kult hält die Erinnerung daran im alljährlich gefeierten Passahfest und im Fest der ungesäuerten Brote fest (Ex 12, 1ff; 23, 15; 34, 18; Lv 23, 4ff; Dt 16, 1ff).

Als Ziel und Krönung der Errettung aus Ägypten erscheint der *Bundesschluß Gottes mit Israel am Sinai* (Ex 19ff; vgl. auch Dt 5ff). In ihm findet das Verhältnis zwischen Gott und Israel seine grundlegende Ausdrucksform (W. Eichrodt, Theologie des AT I, Berlin [3]1948, 6ff). Die Initiative geht von Gott aus und erfolgt aus souveräner →Freiheit. Der Bund ist ein personhaftes Verhältnis, das Gott und Israel als Partner kennzeichnet (Ex 19, 5–8). Hier wird aber auch grundsätzlich die Möglichkeit des Abfalls sichtbar, und es ist charakteristisch, daß nicht nur die Vergehen gegen die erste Gesetzestafel als Bundesbruch und Abfall gewertet werden, sondern auch die Vergehen im Bereich des Gemeinschaftslebens. →Glaube und sittliches Verhalten (→Sittlichkeit) sind untrennbar miteinander verbunden. Besonders die →Verkündigung der Propheten weist auf diese untrennbare Einheit hin, vor allem Amos, Michäas und Isaias (vgl. auch Os 4, 1f; 7, 3ff; Jr 5, 25ff; 7, 5f; 9, 1ff). In der Folgezeit wird auf den Bundesschluß als Heilshandeln Gottes an seinem Volk oft Bezug genommen, sei es in Mahnungen und Drohungen an das Volk, sei es in Bittgebeten an Jahwe (vgl. Jr 11, 1ff; Ps 25, 10.14; Sir 45, 5). Der Kult begeht die Erinnerung und Gegenwärtigsetzung des Bundesschlusses in dem wohl regelmäßig gefeierten Fest der Bundeserneuerung (vgl. G. von Rad, Theologie des AT I, München [2]1958, 194).

Ein weiteres geschichtliches Ereignis, durch das Jahwe seine Bündnistreue gegenüber seinem Volk erfüllt, ist die *Besitznahme Kanaans*. Es ist das Land, das Gott Abraham und seinen Nachkommen verheißen hat (Gn 15, 18). Als Segensgabe Gottes und Erfüllung seiner Anfangsverheißungen hat Israel das Land empfangen (vgl. Jos 24, 8ff). Im Vollbesitz der Verheißungen soll Israel nun seine im Bund eingegangenen Verpflichtungen erfüllen (Jos 24, 14). Mit jedem Gnadenerweis Jahwes wächst indes auch die Aufgabe und Verantwortung Israels. Es wird zu immer größerer Bewährung aufgerufen. Gott läßt zwar auch jetzt sein Volk nicht ohne Hilfe und Führung, er sendet ihm Richter und Nasiräer und Nebiim, er gibt ihm den König. Trotzdem gerät Israel im Laufe der Jahrhunderte nach der Einwanderung in der Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion und Kultur in einen Zersetzungsprozeß, in dem es immer weniger wird, was es sein soll. Israel wird ein »Nicht-mein-Volk« (Os 1, 9), und die Aufhebung des Bundes, die Erfüllung des angedrohten Fluches, das →Gericht rückt immer näher (vgl. die Verkündigung der Propheten Amos, Osee, Michäas, Isaias, Jeremias).

Als Volk Jahwes erweist sich Israel schließlich auch im *Gericht des Exils*, also wieder in einem konkreten geschichtlichen Ereignis. Israel hat den Bund gebrochen, ist den »Baalen« nachgelaufen und hat auch die Gebote der zweiten Tafel gebrochen. Es hat Jahwe den Dienst verweigert. Damit hat es das Besitzrecht auf das Land, das Jahwe ihm gegeben hat, verloren. Jahwe nimmt ihm das Land, das Volk muß ins Exil. Auf diesen inneren Zusammenhang zwischen Bundesbruch und Exil weist besonders das Deuteronomium hin, dessen Redaktor auf

die Ereignisse bereits zurückblickt (vgl. z. B. 4, 25ff; 6, 10ff; aber auch 2 Kg 17, 7ff). Das Gericht ist unabwendbar, die Propheten können es nicht mehr aufhalten, sie können es nur verkünden und seine Ursachen aufzeigen. Hinter allen äußeren Feinden Israels steht Jahwe; er gebraucht Assur als Rute seines Zornes (Is 10, 5f). So scheint die Geschichte Jahwes mit seinem Volke zu Ende zu kommen.
Aber das Exil bedeutet nicht das Ende Israels, sondern einen Wendepunkt in seinem Verhältnis zu Gott. Es ist der Nährboden, auf dem die *religiöse Restauration*, die bereits noch vor dem Exil als Folge der prophetischen Predigt sich abzuzeichnen begann, sich vollzog und auf dem eine neue innere Struktur des Gottesvolkes geschaffen wurde. Entscheidenden Anteil an dieser Neuformung haben die Männer der deuteronomistischen Reform, die die Geschichte des Volkes als ein Zeugnis des immerwährenden Versagens Israels gegenüber seiner Berufung und der immerwährenden Treue Gottes deuteten, ferner die Priesterschrift mit ihrer Verkündigung von der ewigen Gültigkeit des von Jahwe errichteten Bundes und der damit gegebenen Verheißungen und schließlich die prophetische Verkündigung von Jeremias und Ezechiel in der ersten und von Deutero-Isaias in der zweiten Exilsgeneration. Die Zukunft des auserwählten Volkes liegt bei den Exilierten. Jahwe hat den Tempel in Jerusalem verlassen und ist mit ins Exil gegangen (vgl. Ez 1–3; 10, 18ff). So wird Israel weiter bestehen, weil Jahwe sein Volk mit ewiger Liebe liebt (Jr 31, 3; Os 14, 2ff). Zwar gibt es im Exil keinen Tempel und keinen Kult. Aber man hat die Beschneidung als Bundeszeichen, man hat den Sabbat und wohl auch religiöse Versammlungen (Entwicklung der Synagoge). Man hat die heilige Geschichte und die Reden der Propheten. Das →Gesetz, wegen dessen Nichtbeachtung Israel ins Exil gehen mußte, rückt ganz von selbst in den Mittelpunkt. Aus den ausgetrockneten Totengebeinen entsteht ein neues Israel, von Jahwe mit einem neuen Geist belebt (Is 44, 3; Ez 37, 1ff; 36, 26f) und mit einem neuen →Herzen beschenkt (Ez 11, 19; 36, 26). Mit diesem Israel wird Jahwe einen neuen Bund schließen (Jr 31, 31ff; Ez 16, 60), er wird es in einem neuen Exodus aus dem Exil herausführen wie einst aus Ägypten (vgl. z. B. Is 40, 1ff; 41, 17ff; 43, 1ff; 44, 24ff).
Die letzte im AT berichtete große heilsgeschichtliche Tat Gottes an seinem Volk ist die *Heimführung aus dem Exil* (vgl. Esr 3–6; Agg 1f; Zach 1, 7–6, 8), es entsteht eine Kultgemeinde, deren geistiger Mittelpunkt das Gesetz wird, das Esra nach Jerusalem mitbrachte (vgl. Esr 7, 10ff) und dem Volke verkündete (Neh 8). Um der Gesetzestreue willen trägt Israel →Leid und Verfolgung, für das Gesetz wagt es den Kampf (1 und 2 Makk). Neben dem Gesetz kennzeichnet die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft die religiöse Struktur des nachexilischen Israel (→Reich Gottes). Die Hoffnung, daß mit der Heimkehr aus dem Exil bzw. mit dem Wiederaufbau des Tempels Gott seine Herrschaft über alle Völker aufrichten und wie in der Wüstenzeit unter seinem Volke wohnen werde (vgl. Is 40, 5.10f; 41,

11ff; 49,9ff; 55,4f; 60–62), ist zwar nicht in Erfüllung gegangen, aber auch nicht erloschen. Sie wird sowohl von den nachexilischen Propheten verkündet (Zach 9,1–11,3; 14,3ff; Mal 3,1ff.23f; ferner auch Sir 48,10f) als auch besonders in der apokalyptischen Literatur (Dn 7,13ff; 9,25ff; vgl. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter. Tübingen [2]1934; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959, 23–47). Der positive Wert dieser neuen religiösen Struktur Israels ist einsichtig. Im Gesetz besaß das in alle Länder zerstreute Judentum eine gemeinsame, tragfähige religiöse Grundlage. Die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk ist nicht mehr an den Aufenthalt in Palästina gebunden, nicht mehr an die Teilnahme am Tempelkult. In der Synagoge mit dem Wortgottesdienst hatte das nachexilische Israel in und vor allem außerhalb Palästinas eine Institution, durch die es seine religiöse und völkische Eigenart pflegen und bewahren konnte. Aber auch die Hoffnung auf die Gottesherrschaft mit der Sammlung des ganzen Volkes aus der Diaspora hielt das Volk trotz politischer Abhängigkeit, Bedeutungslosigkeit und nationaler und religiöser Unterdrückung aufrecht und bewahrte das Bewußtsein, Volk Gottes zu sein. Freilich kann nicht übersehen werden, daß jeder dieser beiden Faktoren auch ein Gefahrenmoment in sich schloß, nämlich die Veräußerlichung des Gesetzesdienstes in einem toten Buchstabendienst und die Verfälschung der erwarteten Gottesherrschaft durch politisch-nationale Wunschbilder.

2. *NT.* Dieses Israel, im wesentlichen gekennzeichnet durch das Gesetz und die Erwartung der Gottesherrschaft, begegnet auch im NT, und zwar wiederum als Objekt des Heils- und Gerichtshandelns Gottes. Gott will seinem Volk wieder durch ein konkretes geschichtliches Ereignis seine Bundes- und Verheißungstreue offenbaren. Dieses Ereignis ist die Sendung →Jesu Christi, um die von Israel erwartete Gottesherrschaft aufzurichten. Ja, das Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus ist – ntl. gesehen – die Tat, in der sich die Erwählung Israels endgültig realisieren und an der es sich zeigen sollte, ob Israel wirklich das Volk Gottes ist. Sein Versagen an diesem entscheidenden Punkt würde offenbaren, daß Israel als Ganzes auch in der Vergangenheit nicht Gottes Volk gewesen ist (vgl. Apg 7). Wie immer, so erweist auch jetzt Gott seine Souveränität im Bundesverhältnis dadurch, daß er von Israel Glauben verlangt. Israel soll seinen eigenen Willen zurückstellen und sich dem Willen und Plan Gottes unterwerfen. Und hier, gleichsam unmittelbar vor dem Ziel, versagt Israel. Dieses Gerufensein Israels, des bisherigen Gottesvolkes, zum neuen eschatologischen Gottesvolk durch den Glauben an Jesus Christus, seine als Problem empfundene Verstockung im Unglauben, sein Ungehorsam und die Erwartung seiner endgültigen Berufung: das sind die maßgeblichen Gesichtspunkte, unter denen Israel in den einzelnen Schriften des NT gesehen wird.

a) In den einzelnen *synoptischen Evangelien* erfolgt der Blick auf Israel

von z. T. ungleichen Gesichtspunkten aus. In unserem Zusammenhang sollen aber vor allem die Gemeinsamkeiten skizziert werden. Für die Synoptiker ist das zeitgenössische Israel das Volk Gottes, zu dem Jesus gesandt ist, um ihm die Nähe der von Gott verheißenen und von Israel erwarteten Gottesherrschaft zu verkünden (Mk 1, 15 par.; Mt 9, 35; 10, 7; Lk 8, 1; 9, 2; 10, 9; Mt 11, 4f par.), um die Verheißungen Gottes an Israel zu erfüllen (Mt 4, 14ff; 8, 17; Lk 4, 17ff; ferner oft in den beiden Kindheitsgeschichten). Im Wirken Jesu sucht Gott sein Volk heim (Lk 7, 16), erlöst er Israel (Mt 1, 21; Lk 1, 68) und erweist ihm seine Bundestreue (vgl. Lk 1, 54ff.70ff). Durch das Wirken Jesu wird offenbar, daß in seiner Person die Gottesherrschaft gegenwärtig ist (Mt 12, 28 = Lk 11, 20; dem Sinne nach auch bei Mk 3, 26f). Daher kann Jesus mit allen Titeln belegt werden, mit denen die verschiedenen Gruppen des Judentums die von ihr erwartete Heilsgestalt, den Heilsmittler, bezeichneten (vgl. V. Taylor, The Names of Jesus. London 1953). Von der heilsgeschichtlichen Sicht, die die Sendung Jesu zu Israel auf der Ebene des kontinuierlichen Heilshandelns Gottes mit seinem Volke sieht, muß wohl auch die Exklusivität der Sendung Jesu verstanden und erklärt werden (Mt 10, 5f; 15, 24; Mk 7, 27 par.). Israel soll sich entscheiden, es soll an Jesus glauben und das → Heil, das Gott ihm durch Jesus Christus anbietet, annehmen. Aber Israel glaubt nicht (Mk 6, 6 par.; Mt 11, 16ff par.; Mt 11, 20f par.), es will nicht (Mt 23, 37 par.), es schlägt die Einladung Gottes aus (Mt 22, 1ff par.), es zeigt durch sein Verhalten, daß es ein böses und ehebrecherisches Geschlecht ist (Mt 12, 39; 16, 4; Lk 11, 29). Israel als Ganzes ist verstockt (Mk 4, 11f par.). Deshalb wird ihm das Gericht angekündigt. Obwohl sie »Söhne des Reiches« heißen, sind sie vom Reich ausgeschlossen, andere werden es in Besitz nehmen (Mt 8, 12; Lk 13, 28; 14, 24). Der Weinberg wird Israel genommen und anderen übergeben (Mk 12, 1ff par.). Israel kommt nicht zum großen Mahl, andere werden die Plätze einnehmen (Mt 22, 1ff par.). Israel ist der unfruchtbare Baum, der verflucht wird (Mk 11, 12ff par.) und verdorrt (Mk 11, 20f par.). Zwar wird es – und nur es allein – auch weiterhin den Namen Israel führen, aber der religiöse und heilsgeschichtliche Inhalt dieses Namens geht auf andere über, die die Früchte des Weinbergs abliefern, die der Einladung zum Mahle folgen (vgl. W. Trilling, Das wahre Israel. Leipzig 1959, 74ff). Der Bruch zwischen Gott und Israel kommt wieder – wie alles Heils- und Gerichtshandeln Gottes – in konkreten geschichtlichen Ereignissen zum Ausdruck: Der Vorhang des Tempels zerreißt (Mk 15, 38 parr.), der Tempel und Jerusalem werden zerstört (Mk 13, 1ff parr.; Mt 23, 38 par.; 22, 7; Lk 19, 44). Das Zorngericht Gottes ergeht über dieses Volk (Lk 21, 23), es muß von neuem das Land, das Gott den Vätern und deren Nachkommen verheißen hat, verlassen (Lk 21, 24). Ein Ausblick auf die einstige Bekehrung Israels ist bei den Synoptikern expressis verbis nirgends ausgesprochen und scheint auch nirgends angedeutet zu sein (vgl. J. Schmid,

Das Evangelium nach Lukas. Regensburg [4]1960, zu 21, 24; anders J. Gnilka, Die Verstockung Israels. München 1961, 204f).

b) Im *Johannesevangelium* kommt die Bezeichnung Israel nur viermal vor und einmal das Wort Israelit. Dafür ist um so häufiger von den »Juden« die Rede. Es scheint, daß die Bezeichnung Israel bei Johannes an allen Stellen einen spezifischen Sinn hat. Dies wird aus Jo 1, 31 und besonders aus 1, 47 deutlich, dem Urteil Jesu über Nathanael: »Sieh, wahrhaftig (ἀληθῶς) ein Israelit, in dem Falsch (δόλος) nicht ist.« Israelit ohne δόλος ist Nathanael deshalb, weil er Jesus als den gottgesandten Heilbringer erkennt und anerkennt. Die anderen, die Jesus mit Unglauben begegnen, sind nicht ohne δόλος, sind nicht Israeliten, sondern Juden. Ihr δόλος besteht darin, daß sie Jesus nicht als Gesandten des Vaters anerkennen bzw. letzten Endes darin, daß sie dem Vater nicht glauben, der durch den Sohn zu ihnen spricht. Auch Jo 3, 10 läßt sich mit diesem Israel-Verständnis gut erklären. Zweimal erscheint bei Johannes die auch bei Markus und Matthäus vorkommende Messiasbezeichnung »König von Israel« (1, 49; 12, 13). Es ist naheliegend, daß auch hier unter »Israel« nur diejenigen Glieder des auserwählten Volkes zu verstehen sind, die an Jesus als den gottgesandten Heilbringer glauben. – Im übrigen weiß auch das Johannesevangelium, daß sich der Sendungsauftrag Jesu auf das ganze jüdische Volk erstreckte (1, 5.11). Außer einem zweitägigen Aufenthalt bei den Samaritanern (4, 40) wird auch nichts von einer außerjüdischen Mission Jesu berichtet. Die besondere heilsgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Volkes wird anerkannt: »Das Heil kommt von den Juden« (4, 22). Aber daneben betont Johannes den universalen Charakter der Heilsbotschaft (vgl. 1, 7.9; 3, 16; 4, 42); Jesus hat noch andere Schafe, die nicht aus diesem Hofe (= Israel) sind (10, 16; vgl. 11, 52). Hier wird also die eine Kirche aus gläubigen Juden und Heiden genannt, und zwar als »Herde« (vgl. auch 21, 15ff), eine Bezeichnung für das atl. Gottesvolk, angesprochen. Das Rätsel des Unglaubens der Juden erklärt das Johannesevangelium mit dem Hinweis auf ihre religiöse Herkunft. Durch ihren Unglauben Jesus gegenüber wird offenbar, was sie schon immer gewesen sind (nicht Gotteskinder, sondern Teufelskinder); in der ungläubigen Ablehnung Jesu vollzieht sich auch bereits das Gericht über sie. Auch wird ihr Unglaube erklärt als Erfüllung der Schrift (12, 37ff).

c) *Die Apostelgeschichte*, deren Thema die Christusverkündigung »in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde« (1, 8) ist, bezeugt schon durch diese Disposition die bevorzugte heilsgeschichtliche Stellung, die sie Israel als dem atl. Gottesvolk zuerkennt. Die Predigt der →Apostel richtet sich zuerst an »Israel« (der Ausdruck erscheint vorwiegend in der 1. Hälfte von Apg 1–8) bzw. in der Diaspora an die »Juden« (der Ausdruck dominiert im 2. Teil). »Denn euch gilt die Verheißung und euren Kindern ...« (2, 39; vgl. 13, 26), »für euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und ihn gesandt, euch zu segnen ...« (3, 26). Die durch die Verfolgung Ver-

sprengten »verkündeten aber niemandem das Wort als Juden« (11, 19). →Paulus geht auf seinen Missionsreisen regelmäßig zuerst in die Synagoge zu den Juden (z. B. 13, 5.14; 14, 1; 16, 13; 17, 1 f.10.17; 18, 4.19; 19, 8; vgl. auch 26, 20; 28, 17.23), denn ihnen »mußte zuerst das Wort Gottes verkündigt werden« (13, 46). Aber Israel ist als Ganzes ungläubig. In der Stephanusrede (7, 1–53) wird aufgezeigt, daß der Ungehorsam Israels gegen Gott zu allen Zeiten der Heilsgeschichte ein typisches Wesensmerkmal war. Am Ende der Apostelgeschichte wird unter die Israel-Mission gleichsam der Schlußstrich gezogen mit der Feststellung, daß der Unglaube der überwiegenden Mehrheit Israels nichts anderes ist als die Erfüllung der Schriftweissagung Is 6, 9 f (Apg 28, 26 f). Darum wendet sich die Predigt vom Heil an die Heiden (vgl. 13, 46 f; 18, 6; 28, 28). Der Name Israel wird jedoch nicht auf die Christusgläubigen übertragen, er bleibt Bezeichnung für das atl. Gottesvolk. Wohl aber überträgt die Apostelgeschichte die atl. Volk-Gottes-Terminologie auf die Kirche, z. B. »Gemeinde Gottes« (20, 28; vgl. auch 9, 31), »Volk« (15, 14; 18, 10), »Herde« (20, 28 f). Dadurch kommt die Kontinuität der Heilsgeschichte zum Ausdruck, die auch darin sichtbar wird, daß Jerusalem auch für das ntl. Gottesvolk eine hervorragende Stellung innehat (Stadt des Leidens, Sterbens und der →Auferstehung Jesu, der Erscheinungen des Auferstandenen, der Himmelfahrt, der ersten christlichen Gemeinde, Ausgangspunkt der Juden- und Heidenmission).

d) *Die paulinischen Briefe.* α) Die heilsgeschichtliche Vorrangstellung Israels bzw. der Juden als des atl. Gottesvolkes wird in den paulinischen Hauptbriefen anerkannt und oft hervorgehoben (Röm 1, 16; 2, 9 f; 3, 2; 9, 4 f). Das Sichrühmen der Juden, Israeliten zu sein, hat seine Berechtigung (vgl. 2 Kor 11, 22; Phil 3, 5). Aber auch für Israel gibt es Heil nur durch den Glauben an Jesus Christus (Röm 3, 21 ff; 9, 32), nicht durch das →Gesetz (Röm 9, 31 f), das der Jude übrigens nicht hält (Röm 2, 1–3, 20), ja gar nicht erfüllen konnte, wie Paulus rückschauend erkennt (Röm 7, 7 ff). Doch Israel verweigert den Glauben (Röm 9, 30–10, 21; vgl. auch 1 Thess 2, 15 f). Das schmerzt den Apostel (Röm 9, 2), und so sucht er nach einer Erklärung des als Problem empfundenen Unglaubens der Mehrheit des jüdischen Volkes, dem er selbst angehört (Röm 9–11). Paulus weist darauf hin, daß es schon immer, seit Isaak und Ismael, zwei Israel gegeben habe, daß also nicht die fleischliche Abstammung von Abraham der entscheidende Faktor sei, sondern die Erwählung durch Gott, die aber immer, damals wie jetzt, in absoluter Freiheit erfolgt. Diejenigen, deren sich Gott jetzt erbarmt, die er als den Is 1, 9 geweissagten Rest berufen hat, sind die Wenigen, die jetzt an Jesus Christus glauben (Röm 9, 6–29; vgl. auch Gal 3, 15 ff; 4, 23 ff). Diese allein sind jetzt das Volk Israel, an dem Gott seine Verheißungen durch Jesus Christus erfüllt. Bereits Röm 2, 28 f ist ähnliches gesagt: Wirklich Jude, d. h. von Gott auserwählt, im Besitz seines Wohlgefallens, ist nicht derjenige, der bloß die äußere, fleischliche Beschneidung hat, sondern wer die Beschnei-

dung des Herzens hat. Während aber hier der Begriff »wahrer Jude« auch für die Heiden zutrifft, bleibt der Begriff »wahrer Israelit« (Röm 9, 6) auf die christusgläubigen Angehörigen des jüdischen Volkes beschränkt. Diese Einschränkung des Begriffs Israel auf die nur christusgläubigen Juden liegt vielleicht auch 1 Kor 10, 18 und Gal 6, 16 vor. Der Gedanke eines von Gott bewahrten Restes Israels, der an Jesus Christus glaubt und durch den die Verheißungstreue Gottes erwiesen wird, kommt noch einmal Röm 11, 1–10 zur Darstellung. Schließlich erweist sich die Treue Gottes darin, daß einmal ganz Israel (= nicht jeder einzelne Jude) sich bekehren wird, wenn die von Gott festgesetzte Zahl der Heiden das →Evangelium angenommen hat (11, 11.24ff). In der Berufung der Heiden an die Stelle der ungläubigen Juden sieht Paulus den heilsgeschichtlichen Sinn der Verstockung Israels (11, 11–24.30). Das ist jedoch für die Heidenchristen kein Grund zur Überheblichkeit; denn der Edelölbaum, auf den sie als Zweige eines wilden Ölbaums aufgepfropft wurden und der sie trägt, heißt Israel. Die Kontinuität der Heilsgeschichte bleibt gewahrt, die Erzväter Israels sind auch die Erzväter der Heidenchristen. Die Folgerung, die sich daraus ergeben würde, müßte heißen: Also bezeichnet hier Israel nicht nur das atl. Gottesvolk, das von den Erzvätern an bis jetzt den Bund gehalten und seinen Gehorsam gegen Gott jetzt durch den Glauben an Jesus Christus erwiesen hat, sondern auch die Heidenchristen, die auf Grund ihres Glaubens und des Erbarmens Gottes gleichsam auf den Edelölbaum aufgepfropft wurden und an seiner Wurzel Anteil bekommen haben. Aber Paulus sagt das nicht. Es geht ihm nicht um eine Begriffs- und Inhaltsbestimmung des Namens Israel, sondern um eine Erklärung der Verstockung der Juden, um eine Deutung des heilsgeschichtlichen Sinnes dieser Haltung und um eine Warnung an die Heidenchristen. Die Aussagen des Paulus über Israel sind – wie viele andere seiner Darlegungen – situationsbedingt, sie müssen vom Zweck seiner Darlegung her gesehen und verstanden werden und decken sich in den einzelnen Briefen keineswegs vollständig miteinander (vgl. etwa die verschiedene Situation und die dadurch bedingte Verschiedenheit der Aussagen über Israel im Galater- und Römerbrief).

Mehr scheint 1 Kor 10, 18 (»schaut hin auf das Israel dem Fleische nach«) an alle Christusgläubigen als das wahre Israel zu denken. Doch wäre es auch hier möglich, unter »Israel dem Fleische nach« nur die ungläubigen Juden zu verstehen, während die christusgläubigen Juden »Israel dem Geiste, dem Herzen nach« sind. Paulus vermeidet es also im allgemeinen – wenn nicht gar konsequent –, den Namen Israel auf das ntl. Gottesvolk zu übertragen. Aber dafür überträgt er andere Bezeichnungen, mit denen die Juden ihrem Bewußtsein, das auserwählte Volk Gottes zu sein, Ausdruck verliehen, auf die Christusgläubigen: z. B. »Same Abrahams« (Gal 3, 29; vgl. 3, 6ff; 4, 21ff; Röm 4) oder »wir sind die Beschneidung« (Phil 3, 3; vgl. Röm 2, 25ff) oder »Gemeinde Gottes« (1 Thess 2, 14; Gal 1, 13;

1 Kor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2 Kor 1,1) oder »Volk Gottes« (Röm 9,25f; 2 Kor 6,16). Durch diese Übertragungen wird wieder sichtbar, daß für Paulus zwischen Israel als dem atl. und der Kirche als dem neuen, eschatologischen Gottesvolk eine ungebrochene Kontinuität besteht. Das kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß Paulus das Heilsgeschehen am ntl. Gottesvolk bereits im Israel des Alten Bundes vorgezeichnet sieht. Auch das Strafhandeln Gottes am atl. Gottesvolk ist für das ntl. von Bedeutung (1 Kor 10,1ff; 2 Kor 3,7ff; 6,16ff). Andererseits wird eine Unterscheidung insofern sichtbar, als nicht mehr die Beschneidung das Bundeszeichen ist, sondern der Glaube an Jesus Christus, die →Taufe, und als das alte Gottesvolk in seiner überwiegenden Mehrheit jetzt den Glauben verweigert und daher das neue Gottesvolk in der Mehrheit aus den Heiden gebildet wird (→Nichtchristen I).

β) *Kolosser- und Epheserbrief.* Eph 2,12 wird von den Heidenchristen gesagt, daß sie vor ihrer Bekehrung ohne Christus waren, ausgeschlossen von der Bürgerschaft (πολιτεία) Israels und Fremde hinsichtlich der Bündnisse der Verheißungen, ohne Hoffnung, ohne Gott. »Israel« bezeichnet hier das atl. Gottesvolk, dessen Vorzug vor den Heiden darin bestand, daß es die Verheißungen auf das Heil besaß, die jetzt durch Jesus Christus in Erfüllung gegangen sind. In den Verheißungen besaß Israel die Hoffnung auf Christus, ja als auserwähltes Volk war es von jeher nicht ohne Christus. Infolge des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus aber sind die ehemaligen Heiden Miterben, Mitglieder und Mitteilhaber der Verheißungen Israels geworden (Eph 3,1ff; 2,19) – und zwar nicht dadurch, daß sie in die Gemeinschaft Israels aufgenommen worden wären, sondern dadurch, daß Gott aus beiden, aus den Heiden und aus Israel, durch das Blut Jesu Christi eine einzige neue →Gemeinschaft schuf, die →Kirche. Von diesem 2,12 genannten Israel scheinen die zeitgenössischen Juden unterschieden zu werden, wenn sie V. 11 die sog. »am Fleische mit Händen gemachte Beschneidung« genannt werden. Nach Kol 3,11 sind im neuen Leben, vermittelt durch die Taufe, das Jude-Sein und die Beschneidung bedeutungslos geworden. Gegenüber jüdischen oder judenchristlichen Irrlehrern, die wohl mit der Beschneidung als dem Zeichen der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde agitieren, wird Kol 2,11 gesagt, daß die Christusgläubigen mit einer nicht mit Händen gemachten Beschneidung beschnitten worden sind, nämlich mit der Beschneidung Christi (= Taufe).

e) Im *Hebräerbrief* bleibt der Name »Israel« in 11,22 theologisch ohne Bedeutung, in 8,8.10 jedoch wird im Dasein der ntl. Gemeinde die sich vollziehende Erfüllung des bei Jeremias (31,31ff) verheißenen Neuen Bundes und des neuen eschatologischen Gottesvolkes gesehen. Die Bezeichnung Israel wird jedoch nicht auf die Kirche übertragen; doch wird an vielen Stellen das atl. Gottesvolk als Typus des ntl. gedeutet, und die verschiedensten Bezeichnungen für das atl. Gottesvolk werden auf die Christusgläubigen übertragen.

f) In den *Katholischen Briefen* kommt der Ausdruck »Israel« nicht vor. Doch wird die Kirche in ununterbrochener Kontinuität mit dem atl. Gottesvolk gesehen, z. B. wenn Jak 2,21 Abraham »unser Vater« genannt ist oder wenn Jak 1,1 die Gemeinde »die zwölf Stämme in der Zerstreuung« genannt oder die Kontinuität zwischen atl. Gesetz und Evangelium aufgezeigt wird (Jak 1,25). Jud 5 weist auf das Strafgericht über das atl. Gottesvolk als Warnung für die Gemeinde hin (vgl. auch 2 Petr 2,1). Der 1. Petrusbrief sieht die Weissagung des neuen eschatologischen Gottesvolkes in der Kirche erfüllt (2,9f) und überträgt die Ehrenprädikate des atl. Gottesvolkes auf das ntl. (2,5: »heilige Priesterschaft«; 2,9: »auserwähltes Geschlecht«, »königliche Priesterschaft«, »Eigentumsvolk«). 1 Petr 5,2 (vgl. auch 2,25) wird die Gemeinde »Herde Gottes« genannt (vgl. dazu Ez 34; Is 40,11; Zach 13,7).

g) Am öftesten und vielleicht eindrucksvollsten wird die Kontinuität zwischen atl. und ntl. Gottesvolk in der *Apokalypse* ausgesprochen. Die Linie der Verheißung und Erfüllung läuft gerade und ohne Bruch vom atl. zum ntl., zum eschatologischen Gottesvolk, das in den Christusgläubigen aus Juden und Heiden besteht. Die Sonderstellung Israels als des auserwählten Volkes kommt in der Apokalypse oft zum Ausdruck, z. B. wenn den christenfeindlichen Juden die Bezeichnung »Jude« abgesprochen wird (2,9; 3,9). Wenn sie wirklich Juden wären, würden sie die Christusgläubigen (= Objekt) nicht lästern. Jude ist also Ehrenname, der nicht den ungläubigen Juden zukommt, aber auch nicht den Heidenchristen, sondern nur den christusgläubigen Juden. Diejenigen Juden, welche *nicht* glauben, offenbaren durch ihren Unglauben, daß sie nicht Juden, sondern Synagoge →Satans sind (vgl. dazu die Aussagen bei Johannes). Sie werden bei der Erfüllung der Verheißung Is 49,23 und Is 60,14 die Rolle der ungläubigen Heiden einnehmen (Apk 3,9). Möglicherweise soll auch durch die Wahl des Ausdrucks »Synagoge« (2,9; 3,9) das zeitgenössische christusfeindliche Judentum als Ganzes verurteilt werden. – Die Kontinuität zwischen atl. und ntl. Gottesvolk kommt u.a. dort zum Ausdruck, wo die Bezeichnung »Israel« erscheint. Die Verführung der »Söhne Israels« durch Balaam bzw. Balak (Apk 2,14) wiederholt sich in der Verführung der Gemeinde durch die Nikolaiten (2,15; vgl. auch 2,20: Verführung durch Jezabel). Noch deutlicher wird die Kontinuität dort sichtbar, wo der Ausdruck »Söhne Israels« Bezeichnung für das eschatologische Gottesvolk aus Juden und Heiden ist (Apk 7,4ff: Besiegelung der 144000 »aus allen Stämmen der Söhne Israels«; 21,12ff: Erfüllung der Vision Ez 48,30ff über das neue Gottesvolk). Schließlich kommt sowohl die Kontinuität zwischen altem und neuem Gottesvolk als auch die Erfüllung und Überhöhung des atl. Gottesvolkes im ntl.-eschatologischen noch darin zum Ausdruck, daß sehr häufig von der Kirche in der atl. Volk-Gottes-Terminologie die Rede ist (1,6; 5,10; 7,3.17; 18,4; 20,6; 21–22), daß ferner das Heilshandeln Gottes an Israel im AT mit dem Heilshandeln am

eschatologischen Gottesvolk nebeneinandergestellt und zusammen gesehen wird (11,5f. 19; 15,2f; 16,1ff; 18,1ff. 21ff; 19,1ff) oder daß die atl. Weissagungen über das endzeitliche Israel an der Kirche und durch die Kirche als erfüllt aufgezeigt werden (14,1ff; 21; 22), ganz besonders aber in der ekklesiologischen Vision Apk 12. Es handelt sich »bei der visionären Frau um die allegorische Gestalt der als Einheit verstandenen Gottesgemeinde des Alten und Neuen Bundes – eine für die Wertung des alten Israel und das heilsgeschichtliche Denken bedeutungsvolle Tatsache ...« (R. Schnackenburg, Die Kirche im NT. Freiburg 1961, 104).

E. SACHSSE, Die Bedeutung des Namens Israel. Eine quellenkritische Untersuchung. Bonn 1910; DERS., Die Bedeutung des Namens Israel. Eine geographisch-geschichtliche Untersuchung. Gütersloh 1922; F. W. MAIER, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9–11. Münster 1929; L. ROST, Israel bei den Propheten. Stuttgart 1937; G. VON RAD – G. KUHN – W. GUTBROD, 'Ισραήλ, in: ThW III (1938), 356–394; R. DE VAUX, Israel, in: DBS IV (1949), 729–777; G. SCHRENK, Die Weissagungen über Israel im Neuen Testament. Zürich 1951; W. EICHRODT, Religionsgeschichte Israels, in: Historia Mundi II, München 1953, 377–448; A. ALT – R. BACH, Israel, in: RGG III (³1959), 936–942; M. SIMON, Israel im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: RGG III (³1959), 946–947; W. TRILLING, Das wahre Israel. Leipzig 1959; J. GNILKA, Die Verstockung Israels. München 1961; W. D. MARSCH – K. THIEME, Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute. Mainz-Göttingen 1961.

G. Richter

D. GOLDSCHMIDT – H. J. KRAUS, Der Ungekündigte Bund. Stuttgart 1962; G. BAUM, Die Juden und das Evangelium. Eine Überprüfung des Neuen Testaments. Einsiedeln 1963; R. HUMMEL, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. München 1963; H. RINGGREN, Israelitische Religion. Stuttgart 1963; W. P. ECKERT – L. EHRLICH, Judenhaß – Schuld der Christen? Essen 1964; K. SCHUBERT (Hrsg.), Vom Messias zum Christus. Wien 1964; W. SEIFERTH, Synagoge und Kirche im Mittelalter. München 1964; A. BÖHM – W. DIRKS – H. GOTTSCHALK, Judentum. Schicksal, Wesen und Gegenwart. 2 Bde. Wiesbaden 1965; H. GOLLWITZER (Hrsg.), Das gespaltene Gottesvolk. Stuttgart 1965; O. VEIT, Christlich-jüdische Koexistenz. Frankfurt 1965; A. BEA, Die Kirche und das jüdische Volk. Freiburg 1966; O. CULLMANN, Gemeinsame Sonderströmungen des Judentums und des ältesten Christentums, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 223–302; H. FRIES, Überlegungen zum christlich-jüdischen Gespräch, in: Wir und die Andern. Stuttgart 1966, 208–239; A. EXELER, Das Verhältnis der Kirche zu den Juden, in: Umkehr und Erneuerung, hrsg. v. Th. Filthaut. Mainz 1966, 235–269; P. WILPERT – W. P. ECKERT (Hrsg.), Judentum im Mittelalter. Berlin 1966; W. P. ECKERT – N. P. LEVINSON – M. STÖHR (Hrsg.), Antijudaismus im Neuen Testament? München 1967; Das Konzil und die Juden, in: Hampe AF III. München 1967, 483–517; P. E. LAPIDE, Rom und die Juden. Freiburg 1967; N. LOHFINK, Methodenprobleme zu einem christlichen »Traktat über die Juden«, in: Bibelauslegung im Wandel. Frankfurt 1967, 214–237; J. M. OESTERREICHER, Zur Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianes, in: LThK Vat. II (1967), 406–478; SCHALON BEN CHORIN, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1967; J.-P. LICHTENBERG, Stärke und Schwäche der Erklärung über die Juden, in: Concilium 4 (1968), 383–387; J. OESTERREICHER, Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe – An-spruch an die Christen. Freiburg 1968; K. H. RENGSTORF – S. v. KORTZFLEISCH (Hrsg.), Kirche und Synagoge. 2 Bde. Stuttgart 1968; ff. C. THOMA (Hrsg.), Auf den Trümmern des Tempels. Land und Bund. Israel im Dialog zwischen Christen und Juden. Wien 1968; C. THOMA, Judentum; Judentum und Christentum, in: SM II (1968), 983–999; DERS., Jüdische Religion, in: SM II (1968), 1009–1013; F. HENRICH (Hrsg.), Die geistige Gestalt des heutigen Judentums. München 1969.

Jesus Christus

I. Die Frage nach dem historischen Jesus II. Die Aussagen über den historischen Jesus III. Die nachösterliche Verkündigung von Jesus dem Christus IV. Dogmengeschichtlich

»Will man den Inhalt des Evangeliums kurz mit einem Wort zusammenfassen, so lautet er: Jesus Christus« (G. Friedrich, εὐαγγέλιον, in: ThW II [1935], 728). Dieser Doppelname deutet das Geheimnis, aber zugleich auch das große Rätsel an, das diese Persönlichkeit umwittert. Mit *Jesus* meinen wir eine der Geschichte angehörende und Geschichte machende Persönlichkeit, mit *Christus* aber einen Würdenamen, der sein Wirken ausdrückt, mit dem Gott in die Geschichte dieser Welt zu unserem →Heile eingegriffen hat (→Heilsgeschichte). Mit letzterem rühren wir an das Übergeschichtliche, Geheimnisvolle, für menschliches Verstehen schwer aufzulösende Rätsel, das dadurch menschlich verstehbar gemacht werden wollte, daß man bald den Jesus in dem Christus aufgehen ließ (im sog. Monophysitismus), bald den Jesus von dem Christus trennte und jedem sein eigenes persönliches Dasein zuschrieb (im sog. Nestorianismus), in der Neuzeit abgewandelt in der Form, daß man entweder nur den Jesus der Geschichte oder den Christus des Glaubens bzw. der Verkündigung gelten ließ. Jede Zeit hat im Blick auf Jesus Christus ihre eigenen Fragen, die von bestimmten Gegensätzen diktiert werden, und entwirft von daher das Bild von Jesus, das auf diese Fragen antwortet. Nur in dieser dialektischen Entfaltung vermögen wir dem unerschöpflichen Reichtum näherzukommen, den Jesus Christus in sich birgt. Die Frage, vor die *wir* heute gestellt sind, ist nicht an erster Stelle die Frage nach dem Christus des Glaubens, sondern jene nach dem historischen Jesus.

I. Die Frage nach dem historischen Jesus

Ist Jesus überhaupt eine historische Gestalt? Außerhalb des Christentums sind es nur wenige Zeugnisse, die uns von »Christus« Kunde geben. Den Namen »Jesus« suchen wir vergebens, ein Zeichen, daß Christus in den Gemeinden des 2. Jh schon zum Eigennamen für Jesus geworden war. Dabei ist der Bericht Suetons in seiner Vita des Kaisers Claudius (25,4) so, daß, wenn wir nur auf ihn angewiesen wären, er kaum als Zeugnis für den historischen Jesus gelten könnte, wenn wir lesen, Claudius habe die Juden aus Rom verjagt wegen ihrer ewigen Unruhen, die »Chrestos« angestiftet habe. Dieser Bericht kann uns nur in Zusammenschau mit den übrigen Zeugnissen etwas besagen. Tragfähiger ist ein Brief des Statthalters Plinius in Kleinasien an Kaiser Trajan, in dem er zu berichten weiß, die Christen sängen Hymnen in Wechselchören auf Christus als Gott (Ep 10,96). Dazu kommt eine kurze Erwähnung Jesu in dem Bericht des Juden Josephus

über die Steinigung des Jakobus, »des Bruders Jesu, der Christus genannt wird« (Ant. 20,9,1). Auf gesicherten geschichtlichen Boden stellt uns dagegen die Art, wie Tacitus die Herkunft des Namens »Christen« erklärt. Er leitet ihn ab von »Christus, den Pontius Pilatus, Prokurator unter Kaiser Tiberius, zum Tode verurteilt habe« (Annales 15,4). Hier wird uns ein Ereignis aus der römischen Geschichte selbst berichtet: Jesu Verurteilung zum Tode durch den Prokurator Pontius Pilatus, von dem uns auch die Evangelien berichten. Es gilt in der Frage nach dem historischen Jesus an diesem Punkte einzusetzen und von da aus nach rückwärts zu fragen. Denn »ohne seinen Tod wäre Jesus überhaupt nicht historisch geworden« (J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin 1905, 115). Wenn die Evangelien auch nicht »Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung« (M. Kähler) sind, so doch Quellen, die uns darüber aufklären, wie es schließlich zum Kreuzestode Jesu kommen konnte. Diesen Weg nachzuzeichnen, dürfte der einzig gangbare Weg sein, den historischen Jesus in den Blick zu bekommen (N. A. Dahl, Kerygma und Dogma I, 120). Jesus ist nach den übereinstimmenden Berichten aller vier Evangelien vom Prokurator Pontius Pilatus zum Tode des Kreuzes verurteilt worden auf Grund seines Anspruches, König der Juden (Mt 27,11.37; Mk 15,2; Lk 23,38; Jo 19,19) bzw. Christus, der König der Juden (Lk 23,3; vgl. Mt 27,22) zu sein. Dies war auch als *causa poenae* auf dem *titulus*, der am Kreuze angebracht war, angegeben. Dieses Bekenntnis ist Jesus abgezwungen worden. Er konnte ihm nicht ausweichen, ohne die eschatologische Gültigkeit seines messianischen Kündens und Wirkens in Frage zu stellen (N. A. Dahl, Der gekreuzigte Messias, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 167). Damit stehen wir vor der Frage, wieweit wir dieses Künden und Wirken historisch gesichert erfassen können. Dafür stehen uns die *Evangelien als Quellen* zur Verfügung.

Können aber die Evangelien als Quellen gelten, die zum historischen Jesus führen? Haben wir doch in den geschriebenen Evangelien und auch schon im ungeschriebenen →Evangelium vor den Evangelien Glaubenszeugnisse vor uns, keine rein historischen Berichte, vielmehr eine »kerygmatische Geschichte Jesu von Nazareth« (F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: BZ 1 [1957], 224).

In das Evangelium vor den Evangelien ist zweifellos auch das *Kerygma* der »Zwölf« miteingegangen. Allein darüber darf »die Gemeinde« als lebendiger Träger der Überlieferung nicht ausgeschlossen werden. Ist dadurch aber das Evangelium Jesu nicht abgefälscht worden? Dagegen spricht, daß wir uns im Raum von Semiten befinden, die in ihrem Weitergeben von Mund zu Mund außerordentlich treu sind. Dieses Weitergeben geschah freilich in der Urkirche nicht mechanisch. Die Worte Jesu wurden vielmehr in die je sich ändernden Situationen der nachösterlichen Kirche hineingesprochen und diesen angepaßt. Zu diesen traditionsgeschichtlich bedingten Wandlungen

der Jesusworte kommen die redaktionsgeschichtlichen, durch die die umlaufenden einzelnen Herrensprüche zum Ganzen unserer synoptischen Evangelien gefügt wurden. Den Verfassern der Evangelien ging es dabei nicht um eine getreue Schilderung des geschichtlichen Ablaufs der Ereignisse. So sind das »alsbald« (εὐθύς) des Markus, das »damals« (τότε) des Matthäus keine Angaben einer geschichtlichen Zeitenfolge, vielmehr rein redaktionelle Hilfsmittel. Wir müssen damit rechnen, daß die Traditionsstücke der Grundkonzeption des jeweiligen Evangeliums angepaßt wurden, wie ein Vergleich von Markus, Lukas, Matthäus leicht ergibt. So ist es der kritischen Forschung gelungen, die verschiedenen Traditionsströme voneinander abzuheben: Logienüberlieferung, Markusüberlieferung, die Sonderüberlieferung von Matthäus, Lukas, Johannes (vgl. W. Marxsen, Anfangsprobleme der Christologie. Gütersloh 1960, 7). Auf diese Weise sind wir zum Evangelium in seinem vorliterarischen Stadium, zum *Evangelium vor den Evangelien* vorgedrungen. Allein das will nicht sagen, daß durch diese Veränderungen der Jesus, wie er wirklich war, völlig übermalt worden wäre. Tragen wir die überdeckenden Schichten ab, so leuchtet uns auch in den Evangelien in ihrer heutigen Gestalt die einmalige Persönlichkeit entgegen. Es gibt in den Evangelien »für Jesus Bezeichnendes« (N. A. Dahl, Kerygma und Dogma I, 117). Aus ihnen spricht die *Eigenart der Verkündigung* Jesu.
Jesus liebt die kurzen Sprüche, und dies in einer Form, die leicht eingeht. Sie sind in unseren Evangelien erhalten. Die Evangelien bieten außerdem vielfach Spruchreihen, die keinen logischen Zusammenhang aufweisen, sondern nur lose aneinandergereiht sind, wobei ihnen nur ein *Stichwort* gemeinsam ist. Daß diese Unebenheiten belassen wurden, ist Zeichen dafür, daß die Evangelien sich an ein übernommenes Traditionsgut gebunden wissen (R. Schnackenburg, Mk 9, 33 bis 50, in: Synoptische Studien, Festschrift für A. Wikenhauser [hrsg. von J. Schmid und A. Vögtle]. München 1953, 240). Selbst so rätselhafte Worte wie: »Es sind einige unter den Umstehenden, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes als ein in Macht gekommenes sehen« (Mk 9, 1), blieben unverändert (F. Mußner). Freilich hat ein Meister der Spruchkomposition wie Lukas es auch fertiggebracht, eine Reihe von Einzelsprüchen in eine zusammenhängende Gleichnisgeschichte umzukomponieren.
Auch ist es nicht so, als ob die Verkündigung Jesu derart durch das nachösterliche Kerygma der Apostel vom Christus übermalt wäre, daß es nicht mehr möglich sein sollte, Jesu ursprüngliche Worte herauszukristallisieren. Vielmehr ist die christologische Übermalung verhältnismäßig spärlich (J. Jeremias). Die Evangelien bieten sehr viel mehr authentische Überlieferung, als man es auf kritischer Seite noch bis vor kurzem wahrhaben wollte, insbesondere was ihre Passions- und Ostertradition betrifft (E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 [1954], 126).
Die neueste theologische Situation zeigt aber klar, daß es nicht angeht,

das Christentum erst mit dem nachösterlichen Kerygma der Jünger Jesu beginnen zu lassen, Jesu Verkündigung nur als seine Voraussetzungen anzusehen und ihn mit seiner Verkündigung noch ins Spätjudentum zu verweisen. Dagegen sprechen die uns zur Verfügung stehenden Quellen. Sie zeigen, daß der Ursprung des Christentums nicht in den Ostererlebnissen der Jünger und ihrer Verkündigung, nicht in der bloßen Idee »Christus«, sondern in einem *geschichtlichen Ereignis*, dem Auftreten Jesu von Nazareth und seiner Botschaft, zu suchen ist. Zwar sind die Berichte über Jesus in den Evangelien keine rein historischen Berichte; sie stehen im Dienste des Glaubenszeugnisses der Urkirche und ermöglichen es daher nicht, ein »Leben Jesu« zu schreiben. Andererseits ist es eine maßlose Übertreibung, zu meinen, hier sei *alles* kerygmatisch gefärbt. Denn immer wieder stoßen wir in den Evangelien auf Worte, die eindeutig auf die vorösterliche Situation weisen. Auch das Kerygma der Urkirche vom Christus weist über sich selbst zurück auf die vorösterlichen Ereignisse. Denn ihr Kerygma bezieht sich auf ein historisches Ereignis, auf ein Geschehen in der Geschichte: auf die →Offenbarung Gottes in Jesus. Darum stellt sie neben ihr Kerygma die διδαχή, d.h. den erzählenden Bericht über Jesu irdisches, vorösterliches Wirken (J. Jeremias). Gegen die bekannte These der Bultmann-Schule, man dürfe im NT Jesus nur als *Gegenstand* der Verkündigung suchen, müsse den historischen Jesus also in der apostolischen Verkündigung aufgehen lassen, seine Verkündigung aber ausklammern, bemerkt W. Kümmel, daß wir in der *ältesten* Überlieferung der Verkündigung Jesu dem Jesus selbst begegnen. Sie allein begründe das Recht der (nachösterlichen) apostolischen Verkündigung. Deshalb sei die Erforschung dieser ältesten Verkündigung nicht nur eine historische, sondern auch eine theologisch unerläßliche Aufgabe (W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Zürich [2]1953, 98 A 1). Zur Skepsis sei kein Anlaß, bemerkt G. Bornkamm, denn die Evangelien »lassen ... die geschichtliche Gestalt in unmittelbarer Mächtigkeit vor uns sichtbar werden« (Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956, 21–22).

II. Die Aussagen über den historischen Jesus

1. *Jesus der Mensch.* Vor das volle, ungekürzte Menschsein Jesu hat sich das kirchliche Dogma schützend gestellt (Konzil von Chalkedon). Die Menschwerdung Jesu meint jedoch nicht nur, er habe die volle menschliche Natur im allgemeinen angenommen (→ Inkarnation). Das Wort ist Fleisch geworden, »heißt viel mehr: er wurde ein Mensch in seiner konkreten Individualität und seiner konkreten Geschichte« (N. A. Dahl, Kerygma und Dogma I, 124). In Jesus tritt uns ein voller, echter Mensch entgegen. Jesus unterliegt dem körperlichen und geistigen Wachsen, nimmt mit dem Alter zu an Weisheit und erfreut sich des Wohlgefallens seiner Mitmenschen (Lk 2,52). In Nazareth hat man nichts Außerordentliches an ihm bemerkt vor seinem öffentlichen

Auftreten. Dieses kam offenbar für seine Mutter und seine Sippe so überraschend, daß sie ihn heimholen wollten (Mt 12,47; Mk 3,32; Lk 8,20). In Nazareth findet denn auch Jesus mit seiner Verkündigung keinen Anklang (Mt 13,53–58; Mk 6,1–6; Lk 4,16–30). Nichts Menschliches ist ihm fremd. Auch an ihn tritt →Satan, der Versucher, heran (Mt 4,1–11; 16,23.26; Mk 1,12.13; Lk 4,1–13). Die Last des Tages macht ihn so müde, daß er schläft (Mk 4,37.38). Ihn hungert (Mt 4,2; Lk 4,2) und dürstet (Jo 19,28). Im Angesicht der Stadt Jerusalem, beim Tode seines Freundes Lazarus bricht er in Tränen aus (Lk 19,4; Jo 11,35). Ihn befällt Trauer, es wird ihm bange (Mt 26,37). Seine Seele ist bis zum Tode betrübt (Mt 26,38). Er durchleidet die Todesangst (Lk 22,44).

Jesus ist kein finsterer Asket. Er ist aufgeschlossen für die Freuden der Welt. Oft sehen wir ihn beim Mahle eines gastfreundlichen Hauses. Scheele Augen nennen ihn darob einen Fresser und Säufer (Mt 11,19; Lk 7,34). Er hat Menschen, die ihm näherstehen, wie Lazarus und dessen Schwestern Martha und Maria (Lk 10,38–42; Jo 11,3). Er verschmäht, ganz im Gegensatz zu den Rabbis, die Begleitung von Frauen nicht, die für seine menschlichen Bedürfnisse sorgen (Lk 8,3).

2. *Jesus der Jude*. Jesus ist Jude im Vollsinn (O. Michel, Der »historische Jesus« und das theologische Gewissen, in: EvTh 15 [1955], 348–349). Nur die durch die Rassenideologie beeinflußte Kritik hat versucht, ihn zum Arier zu stempeln (H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. München 1900, 210ff; vgl. auch M. Goguel, Das Leben Jesu. Zürich 1934, 152ff, 444–445). Seine Heimat ist das halbheidnische, verachtete Galiläa, seine Vaterstadt Nazareth. Seine Eltern sind Josef, der Zimmermann, seine Mutter Maria. Wir kennen auch seine »Brüder« Jakobus, Joses, Judas und Simon (Mk 6,3), die nach anfänglichem Unglauben (Mk 3,21; Jo 7,5) später zur Urgemeinde in Jerusalem und ihren Missionaren gehören (Apg 1,14; 1 Kor 15,5ff). Auch von »Schwestern« Jesu hören wir (Mk 6,3; Mt 13,56). Diese Familie gehört dem Bevölkerungsteil Galiläas an, der sich seit der Makkabäerzeit wieder fester an den Tempelkult in Jerusalem und an die Thora hielt. Sie ist aus Davids Geschlecht, ist tempelfromm (Lk 2,41). Jesus spricht das galiläische Aramäisch, das sich von dem in Jerusalem gesprochenen erkennbar unterscheidet (Mt 26, 73). Noch tönen uns in den Evangelien Worte Jesu in seiner Muttersprache entgegen. Das Amen, das seine Sprüche einleitet, ist ureigenstes Wort Jesu, »für das es in der gesamten Literatur und im übrigen NT kein Analogon gibt« (J. Jeremias, Kennzeichen der *ipsissima vox* Jesu, in: Synoptische Studien, aaO. 89–90), ebenso das Wort »Abba, die vertraute Anrede Gottes, das Auftauchen eines völlig neuen Sprachgebrauches, der zugleich ein bis in die letzten Tiefen reichendes, neues Gottverhältnis widerspiegelt« (ebd. 89). Hierher gehören auch das *talitha kum* (»Mägdelein, stehe auf!« Mk 5,41) und das *Eloi Eloi lama sabachthani* (»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Mk 15,34). Manchmal noch scheint das

aramäische Original in der griechischen Übersetzung so deutlich durch, daß eine Rückübersetzung ins Aramäische möglich ist (z.B. Mt 16,16ff). Doch wird Jesus als jüdischer Rabbi der Sprache der Bibel, des Hebräischen, mächtig gewesen sein. In Jesus, dem Eiferer in der Erkenntnis Gottes und der Erfüllung seines Willens, in dem Liebenden, der sich Gott und dem Nächsten preisgibt, kommt das chassidische Erbe in neuer Form zum Vorschein. Seine konsequent eschatologisch ausgerichtete Botschaft von der Gottesherrschaft ist verwandt mit dem eschatologischen Denken der Essener und anderer Zweige der jüdischen Apokalyptiker. Die Frage nach dem Willen Gottes und seiner Erfüllung steht im Zentrum seiner Frömmigkeit – auch dies ein Zeichen echten Judentums. Und wenn ihn der Eifer für das Gotteshaus verzehrt (Jo 2,17), so war ja der »heilige Eifer« auch ein Grundzug des Chassidismus und seiner späteren Gruppen (O. Michel, Jesus der Jude, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 312).

3. *Jesus überschreitet die Grenzen des Judentums.* Jesus gehört in die Welt des Judentums und ist ohne die Welt des Spätjudentums nicht zu verstehen. Allein, er ist aus dieser Welt nicht restlos historisch erklärbar. Vor der geschichtlichen Gestalt Jesu, der Art seines Auftretens, seines Wirkens, seiner Botschaft kommt der Historiker bald an die Grenze, wo es keine Erklärung mehr gibt, an der vielmehr das nicht aufzulösende→Geheimnis aufleuchtet (G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 51). Das Volk sah in ihm einen Propheten (Mk 8,28; Mt 21,46). Bei seinem Einzug in Jerusalem jubeln ihm die Scharen des Volkes zu: Das ist der Prophet aus Nazareth in Galiläa (Mt 21,11). Jesus ist →*Prophet*, und doch kann sein Wirken damit nicht restlos gedeutet werden. Denn der Prophet steht immer noch unter der Autorität des Moses. Jesus aber stellt sich über ihn (E. Käsemann). Er legitimiert sich auch nicht in der Weise des Propheten, daß er etwa auf seine Berufung durch Jahwe hinweist. Wir suchen bei ihm vergebens nach der prophetischen Einleitungsformel: »So spricht Jahwe« (Am 6,8.14; Os 2,15; 11,1; Is 1,24). An deren Stelle tritt bei ihm das »Amen«, und dieses deutet auf Jesu Vollmachtsanspruch und ist Ausdruck unmittelbarer höchster Gewißheit. Die Synoptiker zeichnen von ihm auch das Bild eines *Apokalyptikers* (vgl. die synoptische Apokalypse Mt 24,4–44; Mk 12,38–13,37; Lk 21,8–34). Und doch ist er nicht das, was man unter einem Apokalyptiker gemeinhin versteht. Denn von Entrückungen, Gesichten, Offenbarungen, die ihm zuteil geworden seien, wie den spätjüdischen Apokalyptikern und dem Seher der Geheimen Offenbarung, erfahren wir von Jesus nichts. Jesus ist *Rabbi*, der den im Gesetz niedergelegten Willen Gottes deutet. Er lehrt auch nach Rabbi-Art in den Synagogen, und das Volk staunt über die Anmut seiner Worte, die seinem Munde entströmen (Lk 4, 22), wundert sich über seine Lehre (Mk 1,22). Aber sofort spürt es auch den Unterschied von den andern Rabbis: »Er lehrt wie einer, der Macht hat, und nicht nach Art der Schriftgelehrten« (Mk 1,22).

Jesus hält sich auch nicht an die Art der Rabbinen. Er beschränkt sein Lehren nicht auf den Raum der Synagoge, wie dies der Rabbi tut. Er lehrt auf seiner Wanderschaft durch Galiläa, an den Ufern des Sees Genezareth, in freier Landschaft. Ganz unrabbinisch ist seine Umgebung: Zöllner und Sünder, Frauen und Kinder. Unrabbinisch ist auch seine Art zu lehren. Er kann zwar auch im Anschluß an einen Schrifttext wie die Rabbis lehren (Lk 4,18.19). Aber sein Lehren beschränkt sich nicht auf die Auslegung eines vorgegebenen Schrifttextes. Aus seinem Worte spricht die Autorität des Willens Gottes unmittelbar, ja er stellt seine Autorität über die des →Gesetzes (Mt 5,21–48). Ihm geht es darum, sofort in Kontakt mit seinen Hörern zu kommen, darum appelliert er nicht an den toten Buchstaben, sondern an die lebendigen Erfahrungen aus der Natur und dem Alltag des Menschenlebens, die jeder Zuhörer schon gemacht hat oder jeder ohne weiteres machen kann. Anschaulich und einfach sind seine Weisheitssprüche (Mt 5,13; 14,16; 6,27; 6,34), ebenso anschaulich sind auch seine *Gleichnisse* und darum so eingängig. Jesus wählt für seine Verkündigung die Lehrform des Gleichnisses. Das tun auch die Schriftgelehrten, aber nur, um damit den Sinn einer Schriftstelle zu verdeutlichen. Nicht so Jesus. Für ihn haben die Schriftstellen ihre eigene Bedeutung und ihren Eigenwert. Sie sind das Mittel, um das Wesen der Gottesherrschaft (→Reich Gottes) vor seinen Zuhörern hinzumalen. In diesen Gleichnissen sind das Wesen und Weben der Schöpfung sowie der ganze Reichtum menschlicher Lebenserfahrung eingefangen. Dadurch kommt der Rabbi Jesus in unmittelbaren Kontakt mit seinen Zuhörern. Daher kann er sie gleich zu Anfang mit in seine Verkündigung hineinziehen durch die ansprechenden Fragen: Wer ist unter euch? (τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν: Mt 12,11) welcher Mensch unter euch? (Lk 15,4) was dünkt euch? (Mt 18,12; 21,28) Diese reiche Erfahrung, diese Weisheit des Lebens muß ihm als Mittel seiner Verkündigung dienen. Und das Eigenartige dieser Gleichnisse: mit ihnen stellt er zugleich das Schicksal seiner Botschaft und sein eigenes Schicksal vor die Augen seiner Zuhörer.

4. *Der sich selbst verkündende Jesus.* Als solcher steht er hinter den Wachstumsgleichnissen. Im Gleichnis vom Sämann spielt dieser zwar nur eine einführende Rolle. Im Mittelpunkt steht das Schicksal des ausgestreuten Samens. Allein mit diesem ist das Schicksal der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft gemeint. Wenn nur ein geringer Teil des ausgestreuten Samens Frucht trägt, so will das sagen, daß nur wenige der Botschaft von der Gottesherrschaft ihr Gehör leihen und von diesen viele wiederum später abfallen. Mit dem Schicksal dieses Samens verkündet Jesus sein eigenes Schicksal. Ähnlich verhält es sich mit dem Gleichnis von der wachsenden Saat (Mk 4,26–29). Der Messias weist mit ihm eine verkehrte menschliche Aktivität zurück, die ihm als dem Künder der Gottesherrschaft nicht ansteht. Das Gleichnis macht hier das Geheimnis der Gottesherrschaft anschaulich, ihre verborgene Gegenwart, die allein, ohne menschliche Hilfe,

aber mit Gottes Zutun zur offenbaren →Herrlichkeit führt. An diesem Gleichnis hat Jesus sein eigenes Messiasgeheimnis zugleich illustriert (R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg 1959, 105–106). Dies wird vervollständigt durch die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischnetz (Mt 13, 24–30). Mit ihnen deutet Jesus an, wie Gottes eschatologisches Königtum in ihm selbst, seinem Wort und Werk zwar angebrochen, aber noch nicht vollendet ist. Im Gleichnis vom Gastmahl (Mt 22, 1–14; Lk 14, 15–24) aber malt er vor den Augen seiner Zuhörer sein eigenes Schicksal mit dem der Verkündigung der Gottesherrschaft: Ihre Ablehnung ist auch die Ablehnung seiner selbst, ihr schließlicher universaler Erfolg auch sein universaler Erfolg bei Juden und Heiden. Mit dem Winzergleichnis (Mt 21, 33–44; Mk 12, 1–12; Lk 20, 9–19) meldet er seinen Messias-Anspruch an, verkündet zugleich sein messianisches Leidensgeheimnis (F. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien. Lund 1955, 171), mit der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) illustriert er sein eigenes Verhalten den Verlorenen gegenüber. Jesus deutet hier den Willen Gottes mit einer an seinem eigenen Verhalten ablesbaren Parabel. Damit wagt es Jesus, Gottes Willen so geltend zu machen, als stünde Gott selbst an seiner Stelle. So ist es denn begründet, von dem sich selbst (als Christus) verkündenden Jesus zu sprechen (vgl. A. Diem, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens. Tübingen 1957). Es geht bei Jesu Verkündigung um Gott und seine Herrschaft, auf die der Mensch zu warten hat. Er kann nichts selber tun, um sie heraufzuführen (Mk 4, 26.29), er kann nur um ihr Kommen beten: »Dein Reich komme« (Mt 6, 10); aber er muß bereit sein (Mt 15, 1–13), darf sich von seinem unansehnlichen Anfang nicht irre machen lassen (Mk 4, 30–32; Mt 13, 31–33) und soll kein →Ärgernis daran nehmen, daß das Reich Gottes sich mit Sündern und Unheiligen verträgt (Mt 13, 24–30). Denn er hat allen Grund zu hoffen: Das Reich Gottes hat sich genaht (Mt 3, 2; 4, 17 par.), ist nahe (Lk 21, 31), kommt (Mk 11, 10), wird alsbald in Erscheinung treten (Lk 19, 11), ist mitten unter uns (Lk 17, 21), ist gekommen (Mt 12, 28; Lk 11, 20). Es wäre aber falsch, aus diesen Worten zu schließen, daß Gottes Reich schon verwirklicht sei (wie C. Dodd meint), vielmehr beginnt es erst, sich zu verwirklichen. Aber es ist so eng mit Jesus verbunden, daß Jesus sich selbst mit ihm gleichsetzen kann (Mt 19, 29; Lk 18, 29), besonders in seinen Menschensohn-Aussagen: Der Menschensohn kommt in und mit seinem Reich (Mt 16, 28). Jesus und die Gottesherrschaft sind ein und dasselbe. Das hat Marcion richtig gesehen: *In evangelio est Dei regnum Christus ipse* (Tertullian, Adv. Marc. IV, 33). Diese Gleichsetzung von Jesus und Gottesherrschaft bringt Origenes auf die prägnante Formel von Jesus als der αὐτοβασιλεία (vgl. K. L. Schmidt, βασιλεία, in: ThW I [1933], 579–592).

Hat Jesus auch die *nahe* bevorstehende *Vollendung* der Gottesherrschaft in der Parusie des Menschensohnes erwartet? Dies scheint Mk 13, 30 (Lk 21, 32) nahezulegen: Wahrlich dieses Geschlecht

(ἡ γενεὰ αὕτη) wird nicht vergehen, bis all dies eingetreten ist. Allein »dieses Geschlecht« darf nicht im biologisch-historischen, sondern muß im eschatologischen Sinn verstanden werden. Gemeint ist das Geschlecht der eschatologischen Endzeit, die mit dem Erscheinen Jesu ihren Anfang genommen hat, deren Ende aber nicht abzusehen ist (K. H. Schelkle). Ein unmittelbar bevorstehendes Ende will also damit nicht ausgedrückt, aber auch nicht ausgeschlossen werden. Denn jenen Tag und jene Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern nur der Vater (Mt 24, 36; Mk 9, 1). Mk 9, 1 spricht dagegen nicht vom Kommen des Menschensohnes in *Herrlichkeit*, sondern vom Kommen der Gottesherrschaft in *Macht*, und dies ist wohl von der machtvollen Ausbreitung des Evangeliums zu verstehen. Diese Verkündigung der Gottesherrschaft erfolgt mit einem erstaunlichen Vollmachtsanspruch des Verkünders.

5. *Jesu Souveränität und Vollmachtsanspruch*. Mit der Wendung: »Ich aber sage euch« (Mt 5, 21) beansprucht Jesus eine Autorität, die neben die des Moses tritt, ja sich über diese erhebt. Das hat auf jüdischem Boden nicht seinesgleichen. Dieselbe Vollmacht steht hinter seiner Heilung der von Dämonen Besessenen, die unbestreitbar ist: »Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, ist ja die Gottesherrschaft zu euch gekommen« (Mt 12, 28; vgl. Mk 3, 27). Selbst wer der Meinung ist, alle Messiasprädikate, die wir in den synoptischen Evangelien vorfinden, seien erst vom nachösterlichen Kerygma der Urgemeinde aus in die Evangelien eingedrungen, muß zugeben, daß mit diesen Prädikaten die nachösterliche Kirche der Eigenart des Vollmachtsanspruches Jesu den ihr entsprechenden Ausdruck verliehen hat (E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 [1954], 150). Hier läge also sozusagen eine authentische Interpretation des Handelns Jesu und seines Vollmachtsanspruches vor. Damit ist das Messianische der Person Jesu, seiner Verkündigung, seines Handelns, der Unmittelbarkeit seiner geschichtlichen Erscheinung überhaupt zum Ausdruck gekommen, zu Wort gebracht worden. Zwar kann das souveräne Sich-hinweg-Setzen über das Sabbatgebot (Mk 2, 23–28; 3, 1–6; Lk 13, 10–17; 14, 1–10) nicht als Verstoß gegen das Sabbatgebot, sondern nur gegen die spitzfindige Kasuistik der Pharisäer (G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 89) angesehen werden. Anders verhält es sich aber mit seinem Worte: »Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen« (Mk 2, 27). Aus ihm spricht Jesu souveräne Stellung dem Gesetz gegenüber, zeigt sie ihn wirklich als »Herrn auch über den Sabbat« (Mk 2, 28). Seine Jünger, die mit ungewaschenen Händen speisen (Mk 7, 2), verteidigt Jesus gegenüber den Pharisäern (Mk 7, 15). Ihm geht es nicht um die äußere, körperliche, sondern um die innere, seelische Unreinheit: um die bösen Gedanken, um Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Lästerung, Hochmut, Unverstand (Mk 7, 21.22). Damit trifft aber Jesus nicht bloß jüdische

Kasuistik, sondern das Gesetz selbst und stellt sich über die Autorität des Moses. Dazu kommt Jesu Stellung zum mosaischen Ehescheidungsgesetz (Dt 24, 1). Ihm gegenüber verkündet Jesus die Unauflöslichkeit der→Ehe (Mk 10, 9–12). Ein solch souveränes Sich-hinweg-Setzen über das Gesetz des Moses kann sich ein Rabbi nicht leisten, nicht einmal ein Prophet. Allein: hier ist mehr denn ein Prophet (Mt 11, 9).

Bald jedoch verschiebt sich die Situation. Jetzt wird nicht mehr gefragt, was Jesus mit seiner Verkündigung wolle, sondern *wer* denn der sei, der in solcher Weise das Reich Gottes verkündet. Denn sofort fällt dem Volke der Unterschied in die Augen zwischen Jesu Lehren und dem der Schriftgelehrten (Mk 1, 22). »Was ist das? Eine neue Lehre in Vollmacht?« (Mk 1, 27) Die Maßgebenden, die Hohenpriester, Ältesten und Schriftgelehrten richten an ihn die Frage, mit welcher Vollmacht er im Tempel lehre (Mt 21, 23; Mk 11, 28; Lk 20, 2). Jesus hat mit seinen Taten oft im Volke das Gefühl des »Unheimlichen«, des *tremendum* ausgelöst. Merkwürdig häufig bringen die Evangelien diese Stimmung des Volkes zum Ausdruck: Wer ist dieser, daß er sogar Sünden vergibt? (Lk 7, 49) Wer ist doch dieser, er gebietet den Winden und dem Wasser, und sie gehorchen ihm? (Lk 8, 25) Entsetzen erfaßt sie ob seiner Lehre (Mk 1, 22). Sie geraten außer sich (Mk 2, 12; 5, 42; 6, 51; 9, 15; Lk 4, 22; 8, 56; 9, 43). Die Jünger befällt große Furcht, und sie sagen zueinander: »Wer ist denn dieser, daß selbst Wind und See ihm gehorchen?« Die Leute verwundern sich (Mt 8, 27), werden von Furcht ergriffen (Lk 7, 16; 8, 37). Sie fürchten sich vor ihm (Mk 5, 16; Mt 9, 8), sie staunen (Mk 5, 20; 6, 37; Lk 5, 9.26; Mt 9, 32). Die Gerasener bitten ihn nach der Heilung der beiden Besessenen (aus unheimlicher Furcht), er möge doch ihr Gebiet verlassen (Mt 8, 34). Noch deutlicher werden die aus den Besessenen sprechenden unreinen Geister: »Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes« (Mk 1, 24; Lk 4, 34). »Du bist der Sohn Gottes« (Mt 8, 29; Mk 3, 12; Lk 4, 41).

6. *Die Messiasprädikate.* Trotz des bisher Gesagten bleibt die Frage: Hat Jesus selbst den in seinem Handeln und Verkünden unzweifelhaft liegenden messianischen Anspruch auch als solchen bezeichnet? Hat er im besonderen bestimmte in der atl. Prophetie ausgesprochene messianische Titel für sich in Anspruch genommen? Die Bultmann-Schule verneint dies und hält diese Titel durchgängig für spätere Eintragungen des nachösterlichen Kerygmas in die Evangelien durch die Urkirche. Kann dies aber von allen Titeln und durchgängig gesagt werden? Die Frage ist außerordentlich schwierig zu beantworten, ja scheint zuweilen fast unlösbar. Denn unsere Evangelien sind der Niederschlag einer vorausgegangenen mündlichen Überlieferung durch die nachösterliche Kirche. Diese aber hat Jesus nach Ostern bestimmte messianische Prädikate beigelegt. Nun hat dieselbe Tradition der nachösterlichen Kirche aber auch Titel wie »Menschensohn« überliefert, die sich Jesus selbst beigelegt haben soll, andererseits aber

den gleichen Titel ihm auch von sich aus gegeben. Gibt es ein zuverlässiges Kriterium dafür, das ausschließt, daß es die nachösterliche Kirche gewesen ist, die Jesus als den auftreten läßt, der sich selbst den Titel des »Menschensohnes« beilegt? Die Schwierigkeit liegt darin, daß es derselbe Zeuge ist, der Jesus messianische Prädikate beilegt und andererseits bezeugt, daß auch Jesus sich solche Prädikate zugelegt hat. Hat die Urkirche ihn sich selbst als Menschensohn bezeichnen lassen? Wir müssen die Frage in aller Schärfe stellen, weil es uns um den *historischen* Jesus geht. Wo haben wir das sichere Kriterium, authentische Selbstbezeichnungen Jesu von den ihm in den Evangelien beigelegten zu unterscheiden?

a) *Jesus der Menschensohn.* In den Evangelien findet sich der Titel Menschensohn (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) etwa siebzigmal. Man scheint aber schon bald diesen Titel nicht mehr als eine messianische Selbstbezeichnung Jesu verstanden zu haben, sondern in ihm nur den Ausdruck für das Mensch-Sein Jesu gesehen zu haben. So ist für Ignatius von Antiochien Jesus υἱὸς ἀνθρώπου καὶ υἱὸς θεοῦ (IgnEph 20, 2). In Gegensatz zu Gottes Sohn gestellt, kann Menschensohn nur das *Mensch-Sein* Jesu ausdrücken wollen. Nach dem Barnabasbrief (12, 60) ist Jesus οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς θεοῦ. Der Gottessohn ist hier gegen das bloße Mensch-Sein Jesu betont.

Wir bemerken auch, daß die Verwendung des Menschensohn-Titels innerhalb der synoptischen Überlieferung zunimmt und an Stelle des Personalpronomens »ich« dieses messianische Prädikat Menschensohn gesetzt wird, daß aber auch das Umgekehrte der Fall ist (vgl. Mt 5, 11; 16, 13.21; Mk 8, 27.31; Lk 6, 22). Daß aber der Menschensohn-Titel ohne Ausnahme erst vom nachösterlichen Kerygma in die Evangelien eingetragen wurde, ist wenig wahrscheinlich. Im Spätjudentum war »Menschensohn« keine geläufige Bezeichnung für den Erhofften. Zudem erscheint in Henoch der Menschensohn als eine ausgesprochene Hoheitsgestalt. Als solche Hoheitsgestalt sieht denn auch der Hellenist Stephanus den Menschensohn, der die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes schaut und ausruft: »Ich sehe den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen« (Apg 7, 56). Diese Menschensohn-Auffassung ist offenbar dem Hellenisten aus seiner Umgebung zugeflossen. Wie sollte die Gemeinde zu Jerusalem plötzlich aus ihm den erniedrigten, leidenden und sterbenden Menschensohn gemacht haben? Ferner: Wie ist es zu erklären, daß in den synoptischen Evangelien Jesus nie von Gesprächspartnern mit »Menschensohn« angeredet wird? Es muß auffallen, daß es sich bei allen Menschensohn-Aussagen in den Evangelien ohne Ausnahme um Jesu eigene Aussagen handelt und Jesus immer und nur selbst vom Menschensohn redet (W. Bauer, υἱός, in: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT, 1516f; O. Cullmann, Christologie des NT, 158). Aus all dem muß man annehmen: »Ein Kern überlieferter, echter Menschensohn-Worte muß dagewesen sein, als Ausgangspunkt dafür, daß man Jesus von sich selbst als ›Menschen‹ reden ließ« (N. A.

Dahl, Der gekreuzigte Messias, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 52). Allerdings muß noch auf die besondere Art dieser Menschensohn-Aussagen bei Jesus aufmerksam gemacht werden. Er redet von ihm immer in der dritten Person – mehr andeutend, verhüllend, wie es auch bei seinem Messiasanspruch der Fall war. Mit dem Anspruch, der Menschensohn zu sein, verbindet Jesus ausgesprochene Hoheitsaussagen, den Vollmachtsanspruch, Sünden vergeben zu können (Mk 2, 10), Herr über den Sabbat zu sein (Mk 2, 28), einst zur Rechten Gottes zu sitzen und auf den Wolken des Himmels als Weltenrichter zu kommen (Mk 8, 38; 13, 26; 14, 62; Mt 24, 27.37.39.44). Mit Menschensohn verbindet er aber auch Niedrigkeitsaussagen. Der Menschensohn hat nichts, wohin er sein Haupt lege (Mt 8, 20) und ist damit ärmer als die Füchse, die ihre Höhlen, als die Vögel, die ihre Nester haben (Lk 9, 58). Er ist nicht gekommen, daß er sich bedienen lasse (Mt 20, 28), er muß viel leiden, muß getötet werden (Mt 16, 21), hat von den Schriftgelehrten zu leiden (Mt 17, 12), wird den Händen der Menschen ausgeliefert (Lk 9, 44). Dadurch daß Jesus mit diesem Titel sein Leiden aufs engste verbindet, weist Jesus seinen Jüngerkreis darauf hin, worin seine messianische Aufgabe liege. Das ist das Originale dieser Selbstbezeichnung, daß Jesus die bisherige Hoheitsgestalt des Menschensohnes als des kommenden Weltenrichters mit der Niedrigkeitsgestalt des leidenden und sich opfernden Menschensohnes verbindet.

b) *Jesus der Gottesknecht*. Zwar beansprucht der historische Jesus den messianischen Titel Gottesknecht nicht ausdrücklich. Diesen Titel legt ihm erst die nachösterliche Kirche bei. Das beim Abendmahl von Jesus mit »vergossen für viele« bezeichnete eigene Blut (Mk 14, 24) weist jedoch indirekt auf den Is 53, 12 angekündigten Gottesknecht hin (J. Betz, Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT. Freiburg 1961, 137; O. Cullmann, Die Christologie des NT. Tübingen [2]1958, 64). Wahrscheinlich ist schon bei der Taufe Jesu der Gottesknechtstitel angesprochen mit dem Zitat Is 42, 1 (O. Cullmann, aaO. 65–67).

c) *Jesus der Hohepriester*. Das Jesusbild der Synoptiker zeigt wohl auch schon *hohepriesterliche* Züge. Insbesondere mit dem Kelchsegen beim Abendmahl erhebt Jesus den Anspruch priesterlicher Gewalt (J. Betz, aaO. 203). Vielleicht bezeichnet der Besessene (Mk 1, 24) mit der Anrede »der Heilige Gottes« Jesus als den messianischen Hohenpriester (G. Friedrich, aaO. 227), was dann im nachösterlichen Kerygma durch den Hebräerbrief thematisch durchgeführt wird.

d) *Jesus der Sohn Gottes*. Jesus erhebt den Anspruch, Gottes Sohn zu sein, nicht nur in dem Sinne, wie die Friedfertigen Söhne Gottes oder die den Feind Liebenden Söhne des Vaters in den Himmeln genannt werden (Mt 5, 45). Jesus steht in einem einmaligen Verhältnis zu Gott Vater. Dies kommt dadurch zum Ausdruck, daß er ihn stets mit »mein Vater« (Mt 7, 21; 10, 32.33; 11, 27; 12, 50; Lk 2, 49; 22, 29; 24, 49) anredet und sein eigenes Vaterverhältnis deutlich distanziert

von dem der übrigen Menschen, denen gegenüber er von »euer Vater«, »euer himmlischer Vater« spricht. Jesus ist Gottes einziger Sohn (Mk 12, 1–12). Der Mensch Jesus als Sohn hat unter den Menschen nicht seinesgleichen, steht mit seinem Wissen über den Engeln und wird nur überragt vom Vater (Mk 13, 32), ist größer als Salomo (Mt 12, 41.42; Lk 11, 32.33), mehr als der Tempel (Mt 12, 6), mehr als des Himmels Engel, die seine Diener sind (Mt 13, 41; Mk 8, 38; 13, 27). Diesen seinen Anspruch, Gottes Sohn zu sein, meldet er durch sein Handeln an, indem er sich das Recht herausnimmt, Sünden zu vergeben (Mt 9, 2; Mk 2, 5; Lk 5, 20). Die Schriftgelehrten spüren diesen Anspruch aus seinem Handeln heraus: »Wer kann Sünden vergeben als Gott allein« (Mk 2, 7; Lk 5, 21). Dies einzigartige Verhältnis zwischen Vater und Sohn kommt in dem Logion Mt 11, 27; Lk 10, 22 zum Ausdruck: »Niemand erkennt den Sohn als der Vater, und niemand erkennt den Vater als der Sohn.« Das Geheimnis des Sohnes ist demnach so, daß nur das Erkennen Gottes des Vaters ausreicht, es erschöpfend zu durchdringen, wie auch das Geheimnis des Vaters so ist, daß nur das Erkennen des Sohnes ausreicht, es zu durchschauen. Des Sohnes Erkennen ist dem das Vaters gleich. Und doch hat das Erkennen Jesu, des Menschen, seine Grenzen: Die Stunde, wann die Parusie eintritt, kennt auch er nicht, sondern allein der Vater (Mk 13, 32), der in seiner Vollmacht Zeit und Stunde festgesetzt hat (Apg 1, 7). Der Vater ist der König des kommenden Reiches (Mt 6, 10; 13, 43; Mk 14, 25). Er allein bereitet den Auserwählten das Reich, dem Satan und seinem Anhang das ewige Feuer (Mt 25, 34.41), schenkt nach seinem Wohlgefallen der kleinen Herde das Reich (Lk 13, 32), weist darin die Plätze an (Mk 10, 40) und vermacht es dem Sohne (Lk 22, 29). Der Sohn sitzt zur Rechten der Kraft, d. h. des Vaters (Mk 14, 62), ist der Herr neben seinem Herrn (Mk 12, 36), kommt zur Abhaltung des Gerichts in der Herrlichkeit seines Vaters (Mk 8, 38), nimmt mit göttlicher Macht die Scheidung der Erwählten von den Verworfenen vor (Mt 25, 31 ff). Das Reich der Vollendung ist auch des Sohnes Reich (Lk 22, 29). Aber der Sohn steht unter dem Vater. In Unterwerfung unter ihn ist er παῖς θεοῦ, Gottes Sohn und Gottes Knecht.

Man hat daran Anstoß genommen, daß der Sohn die Stunde der Parusie nicht wissen solle, und es so deuten wollen, er wisse sie schon, aber wisse sie als eine Stunde, die er nicht offenbaren dürfe. Lassen wir das Wort, wie es Jesus gesprochen – Jesus weiß diese Stunde wirklich nicht –, und suchen wir dies theologisch verständlich zu machen. Jesus ist voller und ganzer Mensch, besitzt die menschliche Natur zwar in hypostatischer Union vereint mit der göttlichen des Logos, aber unvermischt mit letzterer. Mit seiner menschlichen Natur ist es gegeben, daß sein Wissen als Mensch wie seine Natur ein endliches ist und ein endliches bleibt. Damit sind von Natur aus Grenzen seines Wissens gegeben, wenn der mit seiner menschlichen Natur vereinte Logos ihm Dinge nicht kundgibt, die sie von sich aus

nicht zu erkennen vermag. Dies ist aber – nach den Worten Jesu – mit der Stunde der Parusie der Fall.

e) *Jesus der Messias.* Jesus ist auffallend zurückhaltend gegenüber dem Messias-Titel, der doch im nachösterlichen Kerygma in seiner griechischen Übersetzung durch Χριστός zu seinem Eigennamen werden sollte. Jesus selbst hat während seines öffentlichen Wirkens nie ausdrücklich den Messias-Anspruch erhoben und sich als Messias bezeichnet. Und doch liegt über der Geschichte Jesu »messianischer Glanz, messianische Erwählung und Heiligkeit« (O. Michel, Jesus der Jude, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 113). Das Messianische seiner Person drückt sich in seiner Verkündigung, seinem Handeln, in der Unmittelbarkeit seiner geschichtlichen Erscheinung aus (G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 163). Merkwürdig ist, daß das AT den Titel מָשִׁיחַ (= Messias) als eschatologischen Titel überhaupt nicht kennt, vielmehr ist ihm der, auf den die Hoffnung Israels ausgerichtet ist, der König. Israels Hoffnung wird erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert in den Psalmen Salomos (Pss 17 und 18) als Messias bezeichnet, wo der kommende König der Zukunft, ein Davidide, Χριστός genannt wird. Dieser Χριστός hat aber nur die politische Aufgabe, Jerusalem von den Heiden zu säubern und das heilige Volk mit Gerechtigkeit zu regieren. In der Esdras-Apokalypse (4 Esr 11–12; 7, 27ff) und in der Baruch-Apokalypse (72ff) tritt der politische Charakter des Messias-Königs noch deutlicher hervor, wenn er hier als Vernichter der Feinde Israels gezeichnet ist. In der Damaskusschrift, den Testamenten der zwölf Patriarchen, den Qumranschriften tritt neben diesen politischen Messias ein zweiter, priesterlicher Messias. Dies sind die Erwartungen des jüdischen Milieus, in dem Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft verkündet, die Besessenen von den Dämonen befreit, Kranke heilt, Tote erweckt und Sünden vergibt. Sein Handeln ist ein messianisches. Allein er hat sich während seines ganzen öffentlichen Auftretens nie ausdrücklich als Messias bekannt. Wenn der Name Messias fällt, dann aus dem Munde anderer, wie des Petrus (Mt 16, 16; Lk 9, 20). Darauf reagiert Jesus in der Weise, daß er streng gebietet, darüber zu schweigen, offenbar mit Grund befürchtend, daß dadurch Hoffnungen politischer Art im Volk geweckt werden könnten, denen selbst →Petrus nicht ganz abhold ist, wenn er einen leidenden, sterbenden Menschensohn ablehnt: Diese politischen Hoffnungen leben im Volke auch auf, wenn es ihn zum König machen will (Jo 6, 15). Sie leben auch auf beim Einzug Jesu in Jerusalem. Die Juden sehen in dem in Jerusalem Einziehenden den König, der nun von Sion Besitz ergreift (Mk 11, 10; Lk 19, 38). Statt dessen interpretiert Jesus sein Messiasverständnis durch den leidenden Menschensohn (Mk 8, 31; Lk 9, 22). Offen bekennt Jesus seinen Anspruch, der Messias zu sein, erst vor dem Gericht des Hohen Rates, als er auf des Kaiphas Frage, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten sei, antwortet: »Ich bin es« (Mk 14, 61.62) bzw. »Du sagst es« (Mt 26, 64) und »Ihr sagt es, daß ich es

bin« (Lk 22, 70). Vor Pontius Pilatus angeklagt, ein Aufwiegler des Volkes zu sein und sich für den König-Messias auszugeben, antwortet Jesus, von Pilatus befragt, ob er der König der Juden sei: »Du sagst es« (Mk 15, 2; Mt 27, 11; Lk 23, 3) bzw. »Du sagst es. Ich bin ein König« (Jo 18, 37). Vom Hohen Rat des Todes für schuldig befunden, vom Landpfleger als politischer Aufwiegler zur Kreuzigung übergeben, als König verspottet (Mt 27, 29), ans Kreuz geschlagen, trägt dieses Kreuz die Inschrift mit der Angabe der Schuld: »Das ist Jesus, der König der Juden« (Mt 27, 37; Lk 23, 38) bzw. »Der König der Juden« (Mk 15, 26) bzw. »Jesus von Nazareth, König der Juden« (Jo 19, 19).
Damit sind wir dort angekommen, von wo wir in der Frage nach dem historischen Jesus ausgegangen sind. Vom Kreuze zurückblickend, schärft sich uns aber der Blick für Jesu herausfordernden Vollmachtsanspruch, der sich in seinen Gleichnissen kundtut: »Jesus spricht in Gleichnissen und – ward hingerichtet. Diese beiden Tatsachen stehen in Beziehung zueinander, und es gilt, ihre innere Beziehung zu verstehen« (C. W. Smith, The Jesus of Parables. Philadelphia 1948, 17).

III. Die nachösterliche Verkündigung von Jesus dem Christus

Die synoptischen Evangelien wollen den vorösterlichen Jesus und seine Geschichte zeichnen, seine Taten, sein Schicksal, seine geheimnisumwitterte Person. Der entscheidende Einschnitt besteht nicht im Tode Jesu, sondern darin, daß der Tod nicht das Ende der »Geschichte« Jesu ist, da auf ihn die Auferweckung folgt. Wir haben uns hier mit dem »historischen« Charakter dieses Ereignisses nicht abzugeben, können nur sagen, daß ihm der »historische« Charakter nicht zugesprochen werden kann, weil niemand diesen *Vorgang* miterlebt hat (→Auferstehung Jesu). Geschichtlich-historisch sind aber die Erfahrungen, die die »Zwölf«, denen der Auferstandene erschienen ist, gemacht haben. Von ihnen berichten sie und bezeugen und verkünden Jesus als Auferstandenen. Ist mit diesen Auferstehungserlebnissen eine völlig neue Situation auch in der Verkündigung eingetreten und mit der Verkündigung ein völlig Neues eingetreten, das mit dem Jesusbild der Evangelien nichts mehr zu tun hat? Oder setzt das nachösterliche Kerygma der »Zwölf« nur die Verkündigung des vorösterlichen, irdischen, historischen Jesus fort, allerdings unter anderen Vorzeichen? Es geht hier, wie man sieht, um die Frage, ob der verkündende Jesus und der verkündigte Christus, der historische Jesus und der Christus des nachösterlichen Kerygmas zwei verschiedene Größen oder ein und derselbe sind. Um dieses Anliegen geht es schon in den Evangelien, um die Identität des irdischen, historischen Jesus als des erniedrigten, leidenden Menschensohnes und Gottesknechtes mit der des Auferstandenen und Erhöhten, um diese Identität geht es auch im nachösterlichen, urapostolischen Kerygma (G. Born-

kamm, Glaube und Geschichte in den Evangelien, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 284; F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: BZ 1 [1957], 224–252).

1. *Jesus die Verwirklichung von Gottes Ratschluß.* Die Reden der Apostelgeschichte, in denen altes Gut verarbeitet ist, das auf die Urgemeinde von Jerusalem zurückgehen dürfte, legen allen Nachdruck darauf, daß, wenn sie den Christus verkünden, damit »den Jesus von Nazareth, beglaubigt durch Machterweise, Wunder und Zeichen« meinen, »nach Gottes festgesetztem Ratschluß und Vorherwissen ausgeliefert, durch der Gottlosen Hände ans Kreuz geschlagen und getötet«, Jesus von Nazareth, »den Gott auferweckt hat, der, zur Rechten Gottes erhöht, den vom Vater verheißenen Hl. Geist ausgegossen hat, den gekreuzigten Jesus, den Gott nun zum Herrn und Messias gemacht hat« (Apg 2, 22–36). Ohne dieses Kerygma hätte es auch keine Evangelien gegeben. Denn das Kerygma, die Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen, ist die Voraussetzung und Triebkraft der Evangelienüberlieferung. Allein auch im nachösterlichen Kerygma hat das Erdenleben Jesu als nicht zu überspringender Auftakt seinen gegebenen Ort (C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments. London ^{2}1944, 21.48). Die Grundlage auch des nachösterlichen Kerygmas ist der irdische, historische Jesus, durch den Gott seinen Heilsratschluß verwirklicht. Den »Zwölfen«, vor allem Pretrus, geht es um das εὐαγγελίζεσθαι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν (Apg 5, 42). Ziel der Petrus-Predigten ist, die Bedeutung Jesu, seiner Person, seines Wirkens und der besonderen Ereignisse seines Lebens dadurch hervorzuheben, daß sie dem Menschen Jesus in der Heilsgeschichte einen besonderen Platz anweisen, indem sie aufzeigen, wie im Menschen Jesus Gott am Werk ist und in ihm atl. Verheißungen vom kommenden Heil erfüllt sind. »So ist das geschichtliche Ereignis des Menschen Jesus ein Werk der Barmherzigkeit Gottes, der seine einstigen Verheißungen einlösen und in der gottentfremdeten Welt wieder seine Herrschaft aufrichten will« (J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte. Breslau 1939, 9). Nach ihnen ist ja das endzeitliche Ziel an die von Gott gesandte, eschatologische Heilspersönlichkeit als → Mittler Gottes gebunden. Davon wird die Grundstruktur des urapostolischen Kerygmas von dem Messias Jesus bestimmt. Mit Jesu Leben und Werk greift Gott in die Geschichte ein. Damit wird das Ärgernis des so unverständlichen Verlaufes des Lebens und Wirkens Jesu, das uns in dem vorösterlichen Bericht der synoptischen Evangelien entgegentritt, im nachösterlichen Kerygma aufgehoben. Hier erscheint der Mensch Jesus als der von Gott Beauftragte. Darauf weisen schon die Titel hin, die ihm im Kerygma der »Zwölf« gegeben werden: Der Mensch Jesus ist der Gesalbte des Herrn (ὁ χριστός: Apg 2, 36; 3, 18.20; 4, 26.27; 5, 42), der Gottesknecht (παῖς θεοῦ: Apg 3, 13.26; 4, 27.30). Er ist nicht aus eigenem Antrieb und mit eigenem Anspruch aufgetreten. Gott hat in ihm seinen Knecht erweckt und gesandt

(Apg 3, 26; 13, 23), mit dem hl. Pneuma und mit Kraft gesalbt (Apg 10, 38.39). Jesu Machterweise haben ihre Quellen in Gott, der durch sie seinen Gesalbten dem Volke gegenüber beglaubigt (Apg 2, 22) und durch Jesus Christus den Söhnen Israels Frieden kündet (Apg 10, 36). Gott ist es auch, der hinter dem Leiden und dem Tode Jesu steht, durch die er seinen ewigen Heilsratschluß und Heilsplan verwirklicht (Apg 2, 23; 3, 18). Gottes Macht steht auch hinter den Heilsereignissen, die in und mit dem Menschen Jesus geschehen. Jesus ist nicht aus eigener Kraft und Machtfülle von den Toten erstanden, Gott hat ihn von den Toten auferweckt (Apg 2, 24.32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40). Wenn der Auferweckte den »Zwölfen« erschienen ist, so nur deshalb, weil Gott es ihm verliehen hat, sichtbar zu werden (Apg 10, 40).

Hier wird eine atl. Denkweise offenbar, die Jesu Heilswirken streng unter Gottes Allwirksamkeit gestellt hat. Der Auferweckte geht auch nicht aus eigener Machtfülle in den Himmel ein, Gott hat ihn in den Himmel aufgenommen (Apg 1, 2.9.22), zu seiner Rechten erhöht, zum Kyrios und Messias gemacht (Apg 2, 33–36); und wenn Jesus der Führer zum Leben und Erretter ist, so nur deshalb, weil Gott ihn dazu erhöht hat (Apg 5, 31). Gott ist es auch, der ihn am Ende der Zeiten senden wird, um die Zeiten der Erquickung heraufzuführen (Apg 3, 20). Jesus ist auch nicht der endzeitliche Richter aus eigener Machtfülle – Gott hat ihn zum Richter der Lebenden und Toten bestellt (Apg 10, 42). Der Vater ist es, der in seiner Machtfülle die Zeiten und den καιρός (d. h. die Heilsstunde) festgelegt hat, in der er die Herrschaft des Gottesvolkes aufrichten wird (Apg 1, 6.7). Gott ist es dann, der das in Jesus begonnene Werk fortsetzen wird. Die →Apostel sind die von Gott im voraus bestimmten Zeugen von Jesu Auferwekkung (Apg 10, 41). Was sie künden, ist Gotteswort (Apg 4, 31; 6, 2.7; 8, 14; 11, 1). Tun sie Zeichen und Wunder, so sind nicht sie es, die sie vollbringen, sondern der allmächtige Gott vollbringt sie durch sie (Apg 3, 6.12.13; 4, 29.30; 15, 12). Gott ist auch in der werdenden Kirche am Werk. Und so ist es auch der in die Geschichte der Völker eingreifende Gott, der hinter den einzelnen Aussagen über Jesus den Christus steht, die die »Zwölf« in ihrem Kerygma machen. In diesem nimmt das Zeugnis über den historischen Jesus einen breiten Raum ein. Jesus ist der *Prophet*. Die Charakteristik, die Petrus von Jesus Apg 2, 22 gibt: ein Mann »bei euch von Gott beglaubigt durch Machterweise, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte gewirkt hat«, ist die eines Propheten (W. Staerk, Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Gütersloh 1933, 122). Allein Jesus ist nicht nur ein Prophet, wie es die anderen auch waren, sondern *der* Prophet schlechthin, d. h. in ausschließlichem Sinne (R. Koch, Geist und Messias. Wien 1950, 108), vorausverkündet von Moses (Apg 3, 22.23), ein Motiv, das die johanneische Theologie wieder aufnimmt (Jo 6, 14; 7, 40).

2. *Jesus der Heilige*. Das apostolische Kerygma zeichnet Jesus aus mit

dem Prädikat: *der Heilige*. So wird er von Petrus Apg 3, 14 und Jo 6, 68.69 genannt: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, eine sehr altertümliche Bezeichnung (O. Procksch, ἅγιος, in: ThW I, 102; E. Stauffer, Theologie des NT. Gütersloh [4]1948, 93), ganz erfüllt von atl. liturgischem Klang (W. Staerk, Soter, 123). Der Sinn dieses Titels erschließt sich Mk 1, 24; Lk 4, 34, wo der von einem Dämon Besessene ihm das Prädikat ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ gibt, was besagen will: Träger des Hl. Geistes, von Gott mit Vollmacht und Kraft ausgerüstet, die Macht Satans zu brechen – Bekenntnis zu Jesu messianischem Beruf und seiner Ausrüstung mit göttlicher Machtvollkommenheit (R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum. Stuttgart 1939, 74–75). Er ist der Heilige Gottes, weil er mit Hl. Geiste gesalbt ist (Is 42, 1; 61, 1; K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT. Heidelberg 1949, 116). Dies ist auch der Sinn des ἅγιος von Apg 3, 14, um so mehr, als es im Zusammenhang mit der Gottesknechtsformel (Apg 3, 13) auftritt. Das ἅγιος καὶ δίκαιος (Apg 3, 14) ist nur eine andere Umschreibung von Gottesknecht (Apg 3, 13). Damit stimmt das Gemeindegebet überein, das Jesus den heiligen Gottesknecht nennt, den Gott gesalbt hat (Apg 4, 27.30). So wird Jesus in seinem Leben, Handeln und Leiden der profanen Sphäre entnommen, ganz im Dienste Gottes gesehen, der mit der Erwählung des Volkes Israel die Heilsgeschichte beginnt und mit diesem »Heiligen« vollendet. »Heilig« besagt hier die Aussonderung durch Gott zu einer besonderen Aufgabe und die dazu nötige Ausrüstung. »Heilig« ist hier priesterlich-kultisches Prädikat, das aber durch seinen ethischen Sinn ergänzt wird. Denn der »Heilige« wird in der Petruspredigt dem Mörder (Barrabas) entgegengestellt. So ist der volle Sinn des ὁ ἅγιος: Jesus ist der Messias, der das Werk Gottes getan hat und als solcher auch sittlich vollkommen war, weil sein Leben und Handeln mit Gottes Willen übereinstimmten, weil er also dem entsprach, was das Spätjudentum vom Messias erwartete, daß er rein von Sünden sei (PsSal 17, 41; TestLev 18; TestJud 18; R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum, aaO. 113–114). Dies um so mehr, als »heilig« Apg 3, 14 mit dem Prädikat »gerecht« verbunden ist.

3. *Jesus der Gerechte*. Das zweite Prädikat nennt ihn also den *Gerechten*. In der Petruspredigt ist δίκαιος messianisches Prädikat. Denn nach Apg 7, 52 will damit jener bezeichnet werden, von dem die Propheten geweissagt hatten (W. Staerk, Soter. Stuttgart 1933, 124). Dies Wort ist aber, »beginnend schon in den späteren Büchern des AT (PsSal 17, 35), öfters dann in der Synagoge, deren Targumine Stellen wie Jr 23, 5.6; 33, 15; Zach 9, 9 auf den gerechten Messias bezogen, und in der Apokalyptik (aethHen 38, 2; 53, 6) Prädikat, ja geradezu Name des Messias« (K. H. Schelkle, aaO. 116–117; E. Stauffer, aaO. 93; W. Staerk, aaO. 82–83; G. Schrenk, δίκαιος, in: ThW II [1935], 188–191). Wenn Ananias Jesus den Gerechten nennt (Apg 22, 14), so will er damit ausdrücken, daß Jesu Leben und Wesen als das des Messias im einmaligen Sinne dem Wille Gottes entsprach. In Apg

3, 14 klingt dabei noch das Passionsmotiv an. Das Passionsthema Apg 3, 13–15 hat sich hier in das besondere Jesus-Prädikat »der Gerechte« verdichtet, der von seinem Volk mit dem ganzen Gotteshasse der Abtrünnigen verfolgt wird. Jesus ist der Gerechte, insofern man, seinen Tod verschuldend, zum Mörder und Verräter wird (Apg 7, 52), d. h. der unschuldig Leidende und Gemarterte, von dem auch Judas gesteht, unschuldig Blut verraten zu haben (Mt 27, 4). Damit hängt das Prädikat »Lamm (Gottes)« zusammen.

4. *Jesus das Lamm Gottes.* In der Philippus-Evangelisation wird Jesus unter Rückgriff auf Is 53, 7.8 als das wehrlose, stumme Lamm geschildert. Wenn damit Jesus auch nicht direkt das Prädikat »Lamm Gottes« beigelegt wird, so haben wir doch schon im urapostolischen Kerygma die Quelle für dieses spätere Jesus-Prädikat (Jo 1, 29.36; 1 Petr 1, 18.19) zu sehen (K. H. Schelkle, aaO. 105–106, 117). Jesus erhält ferner im urapostolischen Kerygma das Prädikat *Messias* (Christus).

5. *Jesus der Messias.* Christus ist hier noch nicht Eigenname, sondern Prädikat, das ihn damit als die von Gott verheißene Heilspersönlichkeit der Endzeit kennzeichnet (J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte. Breslau 1939, 38), so wenn Petrus sagt, Gott habe ihn zum Christus gemacht (Apg 2, 36), Gott werde Jesus als den vorherbestimmten Christus senden (Apg 3, 20), Jesus sei auch in seinem Leiden der von Gott vorausbestimmte Christus Gottes (Apg 3, 18), David habe von der Auferstehung τοῦ Χριστοῦ geredet (Apg 2, 31.32). Die Könige und Fürsten verschwören sich κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ (Apg 4, 26). Die »Zwölf« verkünden die frohe Botschaft von Jesus als dem Christus (Apg 5, 42). Die nähere Ausdeutung des Messias-Prädikates erfolgt dadurch, daß Jesus als Führer zum Leben erklärt wird (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς: Apg 3, 15), d. h. zum Urheber des Lebens aus Gott und Führer zum Leben in Gott (G. Delling, ἀρχηγός, in: ThW I [1933], 485–486). In diesem Sinne ist auch das bloße ἀρχηγός (Apg 5, 31) gemeint. Von dem erhöhten Jesus gehen die schöpferischen Kräfte des neuen Lebens der Gläubigen aus. Als ἀρχηγός ist er Anfänger und Begründer eines Lebens höherer Ordnung, gleichsam Ahnherr der neuen Menschheit, wie Moses Apg 7, 35 in der Stephanusrede ἄρχων καὶ λυτρωτής genannt wird.

6. *Jesus der Menschensohn.* Als neues Prädikat taucht (Apg 7, 55.56) *Menschensohn* auf. Während in den synoptischen Evangelien Menschensohn ausschließlich als Selbstbezeichnung Jesu verwendet wird, begegnen wir in der Stephanusrede dem Titel »Menschensohn«. Stephanus ruft aus: Siehe ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) zur Rechten Gottes stehen. Der Menschensohn ist damit nicht mehr der leidende Gottesknecht, sondern Hoheitsprädikat. Allein dieses ist im nachösterlichen Kerygma nicht durchgedrungen.

7. *Jesus der Sproß aus Davids Geschlecht.* Petrus nennt ihn (Apg 2, 30) Frucht aus Davids Lenden. Das ist messianisches Hoheitsprädikat.

Der Messias ist Sohn Davids nach PsSal 17,21; Achtzehngebet 14 (vgl. Mt 21,9; Jo 7,42). Damit wird der Messias aber nur als Nachfolger Davids bezeichnet. Im Kerygma des Petrus aber ist das Verhältnis zu David nicht bloß im sukzessorischen, sondern genetischen Sinne gemeint: Der Messias steht im Geschlechterzusammenhang mit David, ist also Davidide. Damit aber haben wir im urapostolischen Kerygma den ursprünglichen Ansatz zur Geburts- und Kindheitsgeschichte der Evangelien und zu dem ihren Genealogien zugrunde liegenden Gedanken der davidischen Abkunft Jesu (Mt 1,1 und 16; Lk 1,27; 3,23; J. R. Geiselmann, Der Glaube an Jesus Christus – Mythos oder Geschichte, in: ThQ 121 [1949], 424).

8. *Jesus der Gottesknecht*. Ferner wird in der Tempelpredigt des Petrus (Apg 3,13.26) und im Gemeindegebet (Apg 4,27.30) Jesus mit dem Prädikat *Gottesknecht* ausgezeichnet. Über ihm liegt die Weihe der Liturgie: »Fast geheiligt scheint die Wendung zu sein durch deinen Knecht Jesus« (E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidsohn. Västervik 1945, 6). In diesem Prädikat haben wir die älteste Erklärung des Geheimnisses der Person und des Werkes Jesu vor uns. Der Sinn des Prädikates ist aus dem Zusammenhang zu erschließen. Im Gemeindegebet (Apg 4,25.30) wird es zunächst von David ausgesagt. Er ist der Knecht Gottes (Apg 4,25) und dies wird damit begründet, daß Gott durch den Hl. Geist aus seinem Munde spricht (Apg 4,25). Knecht Gottes meint hier also den besonders von Gott Auserwählten und Beauftragten. Wie der Ahnherr David ist auch sein Nachkomme Jesus Gottes Knecht, ja der heilige Gottesknecht, den Gott gesalbt hat (ὃν ἔχρισας) (Apg 4,27). Dieses Prädikat erscheint aber im Zusammenhang mit Ps 2,1.2, wo die Rede ist von der Verschwörung der Könige gegen den Herrn und Gesalbten (κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ: Apg 4,26). So ist παῖς θεοῦ (4,27) nur eine andere Wendung für ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ (4,26). Hinter dieser Gottesknechts-Theologie steht aber nicht Is 53, sondern 42,2 und 61,1: »Der Geist des Herrn kam über mich, weil mich der Herr gesalbt hat.« Knecht Gottes hat hier »keinen anderen Sinn als Messias« (R. Bultmann, Theologie des NT. Tübingen [2]1954, 51). So wenig ist hier vom *leidenden* Gottesknecht die Rede, daß Jesus hier als Gottesknecht in seiner Herrlichkeit, Herrschaft und Macht angerufen wird; denn durch ihn sollen Zeichen und Wunder geschehen (4,30). Ähnlich verhält es sich mit dem Gottesknechts-Prädikat in der Tempelpredigt des Petrus (vgl. auch Apg 3,26; E. Lohmeyer, aaO. 10–11; J. R. Geiselmann, Jesus der Christus. Stuttgart 1950, 120–122).

9. *Jesus der Herr*. Nach dem urapostolischen Kerygma wird Jesus auch mit dem Titel *Herr* (κύριος) ausgezeichnet. Κύριος ist im hellenistischen Christentum ein beliebter Titel für Jesus geworden. Aber Kyrios ist nicht der Lorbeerkranz, der anderen Göttern genommen und Jesus aufs Haupt gesetzt wurde. Er ist vielmehr der feierliche Name des atl. Bundesgottes, den Jesus damit erhält (vgl. W. Förster, Herr ist Jesus. Gütersloh 1924, 12). Freilich ist der ursprüngliche

palästinensische Kyrios-Glaube im hellenistischen Christentum um neue Seiten bereichert und weiterentwickelt worden. In Apg 2,47 wird Jesus als Kyrios bezeichnet: »Sie priesen Gott (αἰνοῦντες τὸν θεόν) ... Der Herr aber (ὁ δὲ κύριος) fügte täglich weitere hinzu, die sich retten ließen.« Der Gegensatz θεός – κύριος zeigt, daß Jesus der erhöhte Herr ist. Man nimmt den Glauben an den κύριος an (Apg 5, 14), läßt sich auf den Namen des κύριος Ἰησοῦς taufen, die Apostel legen Zeugnis ab von der Auferstehung τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Apg 4, 32–35).

Wir haben von Paulus den aramäischen Gebetsruf μαραναθά (1 Kor 16,22) erhalten, dessen Sinn entweder ist: »Unser Herr komme« (Parusiebitte) oder: »Unser Herr ist gekommen« (in diese Welt) oder: »Unser Herr ist jetzt gegenwärtig« (in der Feier des Gottesdienstes, vor allem des Herrnmahles; vgl. K. G. Kuhn, μαραναθά, in: ThW IV [1942], 470–475; O. Cullmann, Die Christologie des NT, 215–219). Es handelt sich bei diesem Ruf um eine liturgische Formel, die von den hellenistischen Gemeinden in ihrem aramäischen Wortlaut übernommen wurde, wie das Amen und Hosianna. Der Ursprungsort kann nur die palästinensische Urgemeinde sein (K. G. Kuhn, ebd.). In ihr haben wir den Ursprung des Kyrios-Titels zu suchen. Was bedeutet er? Dieser Ruf ist Ausdruck der Herrscherwürde. Das μαραναθά der Urgemeinde will also damit die neue Herrscherstellung des in den Himmel aufgenommenen, zur Rechten Gottes erhöhten Herrn ausdrücken. Nach der Pfingstpredigt des Petrus aber hat Gott den zu seiner Rechten erhöhten Jesus zum καὶ κύριον καὶ Χριστόν gemacht (Apg 2,36), d. h. zum Herrscher-Messias. Das Kyrios-Prädikat sagt hier etwas vom Menschen Jesus aus, seine Erhöhung zum Herrscher, der seine Gemeinde leitet und durchwaltet. Und immer noch wird der κύριος ὁ θεός (Apg 2,39) vom κύριος Ἰησοῦς (Apg 2,36) unterschieden. Immerhin mußte die Frage entstehen, wer denn der sei, den Gott zum Herrn über alles habe machen können. Sie ist durch die Hellenisten in der Urgemeinde vorangetrieben worden. Der Kyrios-Glaube des Hellenisten Stephanus ist schon einen Schritt weitergekommen. Hier hat der Kyrios Jesus schon das Gottesamt inne, wenn er den Geist des Stephanus aufnehmen und die Sünden vergeben soll. Die Gebetsrufe des sterbenden Diakons laden unwillkürlich zu einem Vergleich mit den Gebetsweisen Jesu am Kreuze ein. Jesus: »Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23, 34). Stephanus fleht zum Herrn Jesus: »Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an« (Apg 7,60). Jesus betet: »Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist« (Lk 23,46), Stephanus aber: »Herr Jesus, nimm meinen Geist auf« (Apg 7,60). Hier ist bereits die rein heilsgeschichtliche Bedeutung des Kyrios Jesus überschritten, der Weg zum κύριος – θεός angebahnt. Begreiflich, denn in Stephanus denkt und empfindet ein Hellenist. Dem Kyrios Jesus ist in diesen Gebetsrufen schon das Gottesamt zugedacht. In der Septuaginta ist ja Kyrios geläufiges Gottes-Prädikat. Die durch die Stephanusfolterung zerstreuten Hellenisten

haben den Kyrios-Glauben weitergetragen. In der Verkündigung an die Heiden ist er zum zentralen Jesus-Prädikat geworden. Aus der Verkündigung des Evangeliums vom Messias Jesus wird die der frohen Botschaft vom Herrn Jesus (Apg 11, 20). Und es ist wohl nicht zufällig, daß Paulus in Damaskus im Namen Jesu predigt, im Kreise der Hellenisten, in Jerusalem aber im Namen des Herrn (Apg 9, 27–29). Aus dem Glauben an Jesus wird jetzt das Sich-Hinwenden zum Kyrios (Apg 11, 21), das Ergriffenwerden von der Lehre des κύριος (Apg 13, 12) und das Glauben an den Kyrios (Apg 14, 23). Aus dem Bewahren des Glaubens, Jesus sei der Christus, wird das Bleiben beim Kyrios, aus dem Hinzukommen (Apg 2, 4) das Hinzugewinnen für den Herrn (Apg 11, 24).

10. *Die Christologie des →Paulus.* Kennt Paulus nur den Christus und ignoriert er den Jesus (R. Bultmann)? Paulus berichtet als übernommene Überlieferung über das historische Ereignis des Abendmahls des Herrn mit seinen Jüngern, das gefeiert wurde »in der Nacht, da er verraten ward« (1 Kor 11, 23). Er spricht von Jesu Kreuzigung (Gal 1, 3); er will nichts anderes kennen als Jesus, den Gekreuzigten (1 Kor 2, 2), erwähnt in 1 Kor 15, 3–5 als Überlieferung, die er empfangen hat, die historischen Ereignisse des Todes Jesu und seiner Grablegung, die Erlebnisse des Petrus und der »Zwölf« nach dem Tode des Herrn, das Erscheinen des Auferstandenen vor ihnen. Für Paulus ist der Sohn Gottes »geboren aus dem Weibe«, also Mensch, ist Jude, dem Gesetz unterstellt (Gal 4, 4). In Röm 1, 3–4 übernimmt er eine aus juden-christlicher Tradition stammende, schon geprägte Formel: Jesus Christus, »dem Fleische nach aus Davids Samen hervorgegangen, dem Geiste nach eingesetzt zum Sohne Gottes in Macht auf Grund der Auferstehung von den Toten« (O. Michel, Der Brief an die Römer. Göttingen 1957, 32). Mit 1 Kor 15, 3–5 stimmt die Rede des Paulus nach Apg 13, 26–27 überein. Das Kompositionsschema ist hier und dort dasselbe: Leiden und Tod gemäß den Schriften – Grablegung (als bloßes Faktum berichtet, ohne Bezug auf die heiligen Schriften) – Jesu Auferweckung gemäß den Schriften – das Erscheinen des Auferweckten vor seinen Jüngern, wiederum als bloßes Faktum berichtet. Dabei fällt auf, daß die paulinische Erhöhungstheologie nach vorne erweitert wird durch eine Erniedrigungstheologie dessen, der in der Seinsweise Gottes (ἐν μορφῇ θεοῦ) ist (Phil 2, 6.7). Damit will nicht gesagt sein, daß der Präexistente seinem Wesen nach Gott ist wie in der altchristlichen Christologie. Es geht in diesem Hymnus auch nicht um die Identität einer Person in verschiedenen Abschnitten, sondern um einen heilsgeschichtlichen Vorgang, um die Ereignisfolge eines zusammenhängenden Geschehens und ihre Kontinuität. Jesus in seiner Präexistenz hat das Gott-gleich-Sein nicht eigennützig ausgenützt, sondern sich freiwillig selbst entäußert in die Seinsweise des Knechtes und sich selbst erniedrigt, d. h. er übernimmt die Rolle des leidenden Gottesknechtes von Is 53, 7.8 durch seinen Gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz

(Phil 2,8). Der Erniedrigung folgt die Erhöhung mit ihren drei Akten der Thronbesteigung, der Proklamation des neuen Würdenamens, der Proskynesis und der Akklamation. Mit der Erhöhung hat Gott ihm nicht einfach die Existenzweise in der μορφῇ θεοῦ zurückgegeben, sondern ihn zum Kyrios erhöht (vgl. das υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει: Röm 1,4), indem er ihm den Namen über allen Namen, Kyrios, gibt, Ausdruck seiner Würde und Herrschermacht, und ihn damit zum Herrn über den gesamten Kosmos erhebt. So stellt das Bekenntnis zum κύριος Ἰησοῦς (Röm 10,9) das Urbekenntnis des christlichen Glaubens dar. Denn niemand kann sagen κύριος Ἰησοῦς, es sei denn im Hl. Geiste (1 Kor 12,3). Im Grunde geht es auch in Phil 2,5–11 um den Menschen Jesus, um sein Dasein als leidender Gottesknecht, dessen Erniedrigung dadurch gesteigert wird, daß der freiwilligen Erniedrigung in die Seinsweise des Menschen die Präexistenz in der gottgleichen Seinsweise vorausgeht, dessen Erhöhung zum Kyrios ihn aber zum παντοκράτωρ macht. Vom παντοκράτωρ des Kyrios Jesus Christus wird Christus zum Herrn über die Lebenden und Toten (Röm 14,9) und daher auch zum kommenden *Richter* über die Lebenden und Toten (2 Tim 4,1). Gott hat einen Tag bestimmt, an welchem er die Welt in Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann, den er dazu bestellt hat (Apg 17,31); er ist von Gott ausersehen zum Richter über die Lebenden und Toten (Apg 10,42).

11. *Jesus der σωτήρ*. Jesus wird ferner mit dem Titel *Heiland* ausgezeichnet. Die Heiland-Vorstellung ist weder eine atl. noch christliche Eigenart, vielmehr eine allgemein religiöse. Das zeigt der weitverbreitete σωτήρ-Mythos (W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen II, Stuttgart 1938, 145–176). Das Judentum wie das Christentum hat diese Mythenvorstellungen übernommen, sie aber ihres mythischen Charakters entkleidet, sie entmythologisiert, indem das Christentum diese Vorstellung benutzte, um von der historischen Persönlichkeit Jesus Aussagen machen zu können. Der Heiland (Erretter, σωτήρ) ist im Spätjudentum ein Messiasprädikat (Billerbeck I,68–69; M. Dibelius – H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe. Tübingen [3]1955, 61; W. Staerk, Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Gütersloh 133,97). In der Apg 5,31 ist das σωτήρ-Prädikat vom erhöhten Herrn ausgesagt von Petrus in der Verbindung mit dem Herrscher-Prädikat ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα. Nach Paulus, in seiner Rede in Antiochien, ließ Gott in Jesus einen Retter (σωτῆρα) aus Davids Geschlecht hervorgehen (Apg 13,23). Wir erwarten nach Paulus vom Himmel σωτῆρα κύριον Χριστόν (Phil 3,20). Dieser Titel ist kein Eigenprädikat des Paulus. Er hat ihn übernommen. Nach Eph 5,23 ist Christus σωτὴρ τοῦ σώματος, d. h. der Kirche. Der Verfasser des ersten Johannesbriefes bezeugt, daß der Vater seinen Sohn gesandt hat als σωτῆρα τοῦ κόσμου (1 Jo 4,14). Der Verfasser des Titusbriefes sendet seinen echten Sohn im gemeinsamen Glauben, in Gnade und im Frieden von Gott dem Vater und von Christus Jesus τοῦ σωτῆρος ἡμῶν (Tit 1,4; 2,13; 3,6). Nach 2 Tim 1,10 ist uns die

Gnade Gottes geoffenbart durch die Erscheinung τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die σωτήρ-Aussage wird dann in Verbindung mit der θεός-Aussage geradezu zu einer Lieblingsformel. 2 Petr 1,1 spricht vom Glauben in Gerechtigkeit unseres Gottes καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. 1,11; 2,20; 3,2.18).

Diese Häufung des σωτήρ-Titels muß auffallen. In ihr verbirgt sich eine Antithese, die Jesus Christus als den einzigen und wahren Heiland anderen angeblichen Erretter-Gestalten entgegenstellen will, wie denen der Mysterienkulte oder der römischen Kaiser (K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief. Freiburg-Basel-Wien 1961, 33–34).

12. *Jesus der Sohn Gottes*. Im nachösterlichen Kerygma erhält Jesus den Titel *Sohn Gottes*. Der äthiopische Kämmerer legt das »Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Sohne Gottes« ab (Apg 8,37), das wohl schon eine sehr alte Formel der Taufliturgie ist, wie ja auch 1 Jo 4,15: »Wer *bekennt*, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott«, auf ein altes Bekenntnis zurückgreift (vgl. 1 Jo 2,23). Auch Hebr 4,14 mahnt, am →*Bekenntnis* des Sohnes Gottes festzuhalten. Lukas bezeichnet als Grundthema der Missionspredigten des Paulus, »daß Jesus der Sohn Gottes ist« (Apg 9,20; vgl. 13,33). Das wird durch die Briefe des Paulus bestätigt: Gott hat seinen Sohn gesandt (Gal 4,4), ihn nicht verschont (Röm 8,32), so daß wir durch den Tod seines Sohnes versöhnt sind (Röm 5,10), den Sohn erwarten vom Himmel her (1 Thess 1,10). Nach Röm 1,4 und Apg 13,33 erfolgt die Einsetzung in die Gottessohnschaft durch die Auferstehung – eine sehr altertümliche Christologie, die diesen Titel alttestamentlich-jüdisch versteht und darin das engste Verhältnis Jesu zum Vater ausgedrückt sieht, das allein im Willen des Vaters ruht. Einsetzung zum Gottessohne heißt, daß Jesu *königliches* Sohneswirken jetzt beginnt, will aber nicht ausdrücken, daß er vorher nicht Sohn war (J. Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. Zürich 1951, 59; E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Zürich 1955, 86). In den späteren Schriften wird jedoch die heilsgeschichtliche Deutung des Sohnes Gottes durch die Frage nach seinem Wesen erweitert. Der Jesus des Johannesevangeliums bekennt: »Ich und der Vater sind eins« (Jo 10,30), »der Vater in mir, ich im Vater« (Jo 10,38). Zu vergleichen ist auch die »johanneische« Stelle Mt 11,27, die das Erkennen des Sohnes dem des Vaters gleichsetzt. Aus dem Anspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein, hören die Juden den Anspruch, Gott gleich zu sein, heraus: »Du, der du ein Mensch bist, machst dich zu Gott« (Jo 10,33).

Dagegen ist Röm 9,5 kein eindeutiges Zeugnis für das Gottes-Prädikat. Nachdem Paulus die Vorzüge, dessen sich die Israeliten erfreuen, aufgezählt hat, krönt er sie mit der Schlußbemerkung: ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Die Schlußbemerkung »Gott hochgelobt in Ewigkeit, Amen« kann auch als eine Schlußdoxologie verstanden werden. Dann würde von Christus ausgesagt: Aus denen (den Israeliten) Christus dem Fleische

nach stammt, der über allem ist. Christus wäre in diesem Falle immerhin der Höhepunkt der von Gott dem Volke Israel geschenkten Vorzüge. Oder das Ganze bildet einen Satz, dann wird Christus als Gott gepriesen in alle Ewigkeit, wie denn auch die alte Kirche in Röm 9,5 »ein klares apostolisches Zeugnis für die Gottheit Christi sieht« (K.H. Schelkle, Paulus der Lehrer der Väter. Düsseldorf 1956, 331–334). Unterstützt wird diese Deutung durch die Tatsache, daß Paulus sein Gebet an Christus richten konnte. Dies zeigt, »daß er gegebenenfalls wirklich θεός von Jesus sagen konnte« (O. Cullmann, Christologie des NT, 320). Zudem wird von ihm Phil 2,5–11 Christus mit dem Namen Kyrios, dem Namen über allen Namen, ausgezeichnet. Kyrios wird hier aber als Gottesprädikat mit der Erfüllung von Is 45,23 begründet. Kyrios ist gleich אֲדוֹנָי (J. R. Geiselmann, Jesus der Christus, aaO. 145). Wenn in Kol 2,2 die Lesart »τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen liegen«, als gesichert gelten kann, liegt auch hier ein Bekenntnis zu Christus als Gott vor. Dazu kommt die enge Verbindung von θεός und σωτήρ in Tit 2,13: ἐπιφανεία τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, und 2 Petr 1,1: ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Gerade letztere Stelle drückt die göttliche Würde von Jesus Christus besonders deutlich aus (K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe und der Judasbrief, aaO. 185). Aber auch die beiden anderen Zitate enthalten »die explizite Aussage, daß Christus Gott ist« (ebd.).
Zu klarem Ausdruck kommt das Gott-Sein des Sohnes im *Hebräerbrief:* Der Sohn steht über allen geschaffenen Wesen, auch über den Engeln, ist der Weltschöpfer, hat im Anfang die Erde gegründet, die Himmel sind das Werk seiner Hände, sie werden vergehen und veralten wie ein Gewand, wie einen Mantel wird der Sohn sie zusammenrollen, und sie werden verwandelt werden, er aber bleibt, ist ewig derselbe, seine Jahre werden nicht zu Ende gehen (Hebr 1,10–12). Er ist Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, sein geprägtes Ebenbild, der das All trägt durch sein machtvolles Wort (Hebr 1,3), den der Vater anredet: Dein Thron, Gott, steht für alle Ewigkeit (Hebr 1,8). Damit aber wird der Sohn ausdrücklich Gott genannt, und es wird zu Wort gebracht, was in den Titeln des nachösterlichen Kerygmas der Sache nach ausgesprochen war. Für das Johannesevangelium hat der Logos vorirdische Existenz und ist Gott (θεός: Jo 1,1), eingeborener Gott (μονογενής θεός: 1,18). Johannes bekennt den auferstandenen Jesus als ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28). Der Johannesbrief schließt mit dem Bekenntnis: ὁ θεὸς ἀληθινὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος – wahrhaftiger Gott und ewiges Leben (1 Jo 5,20).

IV. Dogmengeschichtlich

Wir können hier das vierhundertjährige Ringen der gläubig gewordenen menschlichen Vernunft darum, wie wir näherhin das zu verstehen haben, daß Jesus der Christus, der Herr, Sohn Gottes, ja Gott selbst

sei, nicht im einzelnen darlegen. Vielmehr wollen wir die *Fragen* aufzeigen, die mit dem Dogma von Jesus Christus gegeben sind. Grundlegend ist dabei der Unterschied von dem →Worte Gottes einerseits und dem →Dogma von Jesus Christus andererseits. Jenes ist göttlich, das Dogma ist menschlich, ist das Ergebnis, das die menschliche Vernunft in ihrem Ringen um das Verständnis des Wortes Gottes von Jesus Christus je und je festgestellt und als ein zu Glaubendes festgesetzt hat (→Theologie). Jenes, Gottes Wort, ist absolut. Das Dogma bedeutet ein wichtiges menschliches Verständnis, weil es dank des Wirkens des Hl. Geistes irrtumslos ist; aber es ist nur ein relatives, beschränktes Verständnis, das zu einem weiteren, neuen, vertieften Verstehen immer offen ist. Es sind drei Grundprobleme, die der menschlichen Vernunft angesichts von Jesus Christus aufgegangen und zu lösen aufgegeben sind: 1. Was haben wir unter *Christus*, 2. was haben wir unter dem *Menschen Jesus* und wie haben wir 3. die *Einheit* von Jesus und Christus zu verstehen? Diese Fragen bewegen die gläubige Vernunft. Dabei meinen wir nicht die →Vernunft im abstrakten Sinne, sondern das konkrete Denken des konkreten, geschichtlichen Menschen. Diese Vernunft tritt in zwei geschichtlich gewordenen Formen an das →Geheimnis von Jesus Christus heran. Da ist einmal die besondere Art zu denken, wie sie durch die bunte Mannigfaltigkeit der geistigen Strömungen des *Vorderen Orients* zum Ausdruck gelangt bis weit zurück zu jener Stätte, wo Abraham im Zwei-Ströme-Land Gottes Ruf vernahm und sein Heimatland verließ. Und da ist die geschichtlich gewordene Vernunft des *Abendlandes*, das spezifisch abendländische Denken, wie es sich zuletzt im Hellenismus herausgebildet und das Denken der hellenistischen Ökumene geformt hat. Diese beiden verschiedenen Arten des Denkens treten an die mit Jesus Christus gegebenen Fragen heran.

1. Die erste Frage: »Was haben wir unter *Christus* zu verstehen?« wird in den juden-christlichen Kreisen von deren strengem Monotheismus aus beantwortet. Für sie ist Gott der eine, persönliche Gott. Auch für die Kirche ist er dies. Der Unterschied zwischen dem juden-christlichen und christlich-hellenischen Denken ist aber der, daß jenes den einen, persönlichen Gott als *einpersönlichen*, das christlich-hellenische Denken als *dreipersönlichen* (Vater, Sohn, Hl. Geist) versteht (→Trinität). Für das juden-christliche Denken ist der eine Gott auch der eine Herrscher. Daher rührt die Bezeichnung dieses Denkens als *Monarchianismus*, der sich in die beiden Formen des *dynamischen* und des *modalistischen* Monarchianismus ausgeformt hat. Die älteste Form des dynamischen Monarchianismus war die der Ebioniten (d.h. der Armen). Nach ihnen war Jesus nur ein Mensch (allerdings mit einer besonderen δύναμις [Kraft] von Gott begabt), den Gott als Sohn angenommen, *adoptiert* hat; die mildere Richtung der Ebioniten anerkannte die wunderbare Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau kraft der δύναμις des Hl. Geistes, die strengere nicht. Im Abendland wird diese Meinung in Rom von den beiden Theodot (dem Gerber und

seinem Schüler Theodot, dem Wechsler) und Asklepiodot vertreten. Nach Theodot dem Gerber ist Christus bloßer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος), bei der Taufe am Jordan mit göttlichen Kräften (δυνάμεις) erfüllt, von Gott an Sohnes Statt angenommen. Diese dynamischen Tendenzen wirken in Paul von Samosata, in Lukian von Antiochien und seinen Schülern, den sog. Syllukianisten, weiter. Dieser Schule entstammt Arius, von daher erklärt sich das Dynamische seines geschöpflichen Logos, mit dem die Logosidee der Stoa in die Christologie eindrang, welche sich auch in der alexandrinischen Schule (Athanasius, Cyrill) bemerkbar machen sollte. Christus bedeutet hier also eine göttliche Kraft bzw. eine geschöpfliche Größe, den Logos, der an die Stelle des νοῦς im Menschen tritt (→Gott; →Hl. Geist; →Inkarnation).

Von größerer geschichtlicher Bedeutung ist der sog. modalistische Monarchianismus. Mit ihm treten wir in *die eigentliche Frage ein, was wir unter Christus zu verstehen haben.* Auch der modalistische Monarchianismus geht vom einpersönlichen Gott aus. Aber während sich der dynamische Monarchianismus zur absoluten Transzendenz Gottes bekennt, der Jesus nur eine göttliche Kraft mitteilt, gestehen die Vertreter der zweiten Richtung Gott (dem Vater) auch eine Weltimmanenz zu. Die beiden Formen hat Novatian (De Trinit. 30) nach ihren Unterschieden klar voneinander abgehoben: *Cum animadverterent ... quod unus sit deus, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam, nisi ante hominem tantum Christum* (dynamischer Monarchianismus) *aut certe deum patrem putarent esse credendum* (modalistischer Monarchianismus). Wird der dynamische Monarchianismus nur dem Menschlichen in Christus gerecht, so der modalistische nur dem Göttlichen. Da aber auch nach letzterer Form Gott nur einpersönlich ist, so hat sich die eine Person des Vaters mit dem Menschen Jesus vereinigt. So verstehen sie Jo 14,9 (»Wer mich sieht, der sieht den Vater«) in dem Sinne, daß das »mich« den Vater meine, daß demnach Jesus und der Vater ein und dieselbe Person seien. Damit war die göttliche Monarchie und die volle Gottheit Christi gewahrt. Allein der Vater in Christus hat die besondere irdische Funktion übernommen, Offenbarer, Wort, Logos zu sein. Logos meint also den Vater, insofern er als in Jesus Christus Erschienener die Offenbarungsfunktion ausübt. Hier stoßen wir auf die Interpretation des johanneischen Logos mit Hilfe der stoischen Logoslehre, nach welcher der *eine* Gott, der der Welt immanent ist und sie durchdringt, je nach der Art, wie er sich kundtut, mit verschiedenen Namen belegt wird (Diogenes Laertius, De Vita Philosophorum VII, 68.72. 135.147; vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Leipzig [3]1920, 571). Nach Hippolyt hat man die Monarchie der Modalisten dahin zu verstehen, daß, was man Vater und Sohn nennt, ein und dasselbe sei, daß beide nur mit verschiedenen Namen belegt wurden entsprechend den zeitlich verschiedenen Erscheinungsweisen (κατὰ χρόνων τροπήν; vgl. Hippolyt von Rom, Refut. IX, 10.11.12). Dieser

modalistische Monarchianismus wird in den verschiedenen Formen von Praxeas und Sabellius gestaltet. Das Göttliche in Christus ist danach Gott selbst, nämlich Gott Vater.
Als eine abgeschwächte Form des Monarchianismus kann man die Logos-Theologie der Apologeten und der Kirchenschriftsteller des 2. und 3. Jh bezeichnen. Die Frage, wie die Gottheit des Sohnes mit der Einheit Gottes vereinbart werden könne, war das eigentliche Anliegen, das diese Theologen bewegte. Sie suchten es mit Hilfe der Philosophie des alexandrinischen Juden Philo zu lösen. Den Sohn als den Logos bezeichnend, unterscheiden sie von letzterem den im Innern Gottes von Ewigkeit beschlossenen Logos (λόγος ἐνδιάθετος) und setzen diesen der ewigen Vernunft des Vaters gleich. Danach hätte der λόγος kein Für-sich-Sein von Ewigkeit. Dieses erhielt er erst, als der Vater ihn als den Weltenschöpfer und -regierer aus seinem Innern entlassen und gezeugt hatte (vgl. Justin, 2. Apol. 6; Hippolyt von Rom, Refut. X, 33; Tertullian, Adv. Prax. 6, 7; Origenes, De Princ. I, 3, 5; Contr. Cels. III, 34; VIII, 15; In Io. II, 2). Die Zeugung des Logos ist damit nicht als ewiger, notwendiger innertrinitarischer Lebensakt, sondern als freiwilliger, zeitlicher Willensakt des Vaters verstanden. Damit war aber der Sohn dem Vater untergeordnet und die Zeitlichkeit der persönlichen Subsistenz des Logos behauptet. Auch diese Theologie denkt also vom Sohne subordinatianisch.
Aufs engste hängt mit dem modalistischen Monarchianismus der sog. *Doketismus* zusammen, d. h. die Anschauung, das Göttliche in Jesus Christus habe nur scheinbar gelitten. Zur Anschauung vom nur scheinbaren Leiden von Christus bekennt sich in seinem extremen Judaismus schon am Ende des 1. Jh Cerinth, der sich bereits gnostischen Ideen gegenüber aufgeschlossen zeigt (→Gnosis). Gott ist für ihn absolut welttranszendent und tritt selbst mit der Welt in keinerlei Beziehungen, sondern bedient sich dazu der Mittelwesen. So ist ein →Engel Weltenschöpfer. Aus dieser schroffen Weltjenseitigkeit Gottes ergibt sich für ihn, daß auch Jesus nicht Gott sein kann. Jesus sei bloßer Mensch, auf den sich bei der Taufe am Jordan das himmlische Mittlerwesen Christus in der Gestalt der Taube herabgelassen habe, dessen Aufgabe es war, den Menschen den unbekannten Vatergott zu künden und diese Verkündigung durch Wunder zu bekräftigen. Allein diese Verbindung von Jesus und Christus war nur eine akzidentelle, zeitlich beschränkte und ging vorüber, als der himmlische Christus den Jesus vor dessen Leiden verließ. Das Leiden des Christus war demnach nur scheinbar (Frühform des Doketismus). Dieser Lehre soll (nach Irenäus, Adv. Haer. III, 11, 1) der Apostel Johannes mit seinem Evangelium entgegengetreten sein.
In den Auseinandersetzungen über die Dreipersönlichkeit Gottes wird aber die Gottheit des Logos gegenüber allem Dynamismus und Arianismus sowie die vom Vater verschiedene →Person des Logos gegenüber dem Modalismus und Doketismus herausgearbeitet. Für die Deutung von Jesus Christus hatte dies zur Folge, daß Christus als

die zweite, vom Vater verschiedene göttliche Person verstanden (Nizäa 325; Konstantinopel 381) und im abschließenden Symbolum des Konzils von Chalkedon als Θεὸς ἀληθῶς, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα bekannt wurde.

2. Das zweite die Christologie beherrschende Problem ist: Was haben wir *unter dem Menschen Jesus* zu verstehen? Im Christusbild der *Arianer* ist der geschöpfliche Logos so allbeherrschend, daß die menschliche Seele Jesu keine Rolle spielt. Sie reden von ihr nicht. Aber wenn sie von ihr schweigen, so bedeutet das noch nicht, daß sie Jesus die Seele absprechen. Immerhin scheint es Arianer gegeben zu haben, die vom Verschweigen zum Leugnen der menschlichen Seele übergegangen sind, sonst wäre die Frage des Bischofs Eusthatios von Antiochien nicht zu verstehen: »Warum bemühen sie sich zu zeigen, daß Christus einen unbeseelten Leib (σῶμα ἄψυχον) angenommen habe?« (Vgl. PG 18, 689) Auch nach Pseudo-Athanasius (Contra Apollinarium) bekennt sich Arius allein zum Fleische als der Hülle der Gottheit. An Stelle unseres inneren Menschen sei für ihn der Logos getreten. »Innerer Mensch« ist eine arianische Formel und besagt, der Logos sei das Prinzip des gesamten psychisch-vitalen und geistigen Lebens (vgl. Theodor von Mopsvestia, Hom. Catech. 5, 17 bis 19). Der Arianer Eunomius betont in seinem Glaubensbekenntnis (383), der eine Logos habe nicht einen aus Leib *und Seele* bestehenden Menschen angenommen (Mansi 3, 648 C), Eudoseius, Bischof von Antiochien (360–369), glaubt »an den Sohn, der Fleisch, aber nicht Mensch geworden ist«; glaubt jedoch nicht an zwei Naturen in Christus, da kein vollkommener Mensch da ist, sondern an die Stelle der Seele der Logos im Fleische getreten ist; das Ganze ist nach ihm *eine* zusammengesetzte →Natur (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις). Auch Apollinaris von Laodicea sieht im Menschen Jesus nur die menschliche Fleischnatur ohne die Seele (νοῦς), mit der sich der Logos zu *einer* Wesenseinheit, zur μία φύσις, zu *einem* Logos-Leibwesen vereint habe (Apodeixis Fr. 69). Auch die Christologen, die das Christus-Problem mit der Deute-Formel λόγος – σάρξ zu lösen suchen, kommen mit dem Menschen Jesus nicht zurecht. So weiß Athanasius mit der Seele Christi nichts anzufangen. Ob er aber von ihr nur schweigt oder sie leugnet, ist nicht eindeutig entschieden. Klarheit schafft hier erst die spätere Trennungschristologie der Antiochenischen Schule mit ihrer Formel Logos-Mensch. Der volle Mensch, bestehend aus σάρξ und νοῦς, kommt erst bei ihr zu seinem Recht, bis das Symbolum von Chalkedon 451 sich zum ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος bekennt.

3. Die dritte Frage geht darum, wie die →*Einheit von Jesus und Christus*, von Gott und Mensch, zu verstehen sei. Sie findet zwei verschiedene Lösungen, von denen die eine, die *alexandrinische Richtung*, zu einer wirklichen Einheit (ἕνωσις) von Gott und Mensch in Christus kommt, aber sie so eng faßt, daß daraus *eine* Natur zu werden droht. Auf dem

Wege dazu ist schon Athanasius, bis Cyrill von Alexandrien die Formel μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη prägt, die aber noch im orthodoxen Sinne verstanden werden konnte, während der Archimandrit Eutyches zwar sagt, Christus bestehe *aus* zwei Naturen (ἐκ δύο φύσεων), aber nach ihrer Vereinigung bestehe nur mehr die *eine* Natur (μία φύσις) des fleischgewordenen Logos (Monophysitismus). Die *antiochenische Richtung* dagegen hält an den beiden Naturen fest, aber dabei will ihr nicht recht gelingen, die Einheit im Menschgewordenen zu begründen. Bei ihrem prominentesten Vertreter Nestorius kommt es nur zur Verknüpfung (συνάφεια) der beiden πρόσωπα des Logos und des ἄνθρωπος, also nur zu einer moralischen Einheit.

Diese beiden gegensätzlichen Lösungen führt das *Symbolum von Chalkedon* zur Synthese. Es will Ausdruck des »einmal und ein für allemal den Heiligen überlieferten Glaubens« sein (Jud 3). Wenn das Symbolum mit den Worten eingeleitet wird: »Den heiligen Vätern folgend«, so ist dies nicht eine leere Phrase, sondern gibt den Grundwillen und Grundtenor an, von dem es getragen ist. Das Symbolum will ein Bekenntnis zur →Tradition sein. Ihr folgend, bekennt es den Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, als den einen und denselben (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν V. 2). Dieses im Symbolum immer wiederkehrende αὐτόν bzw. das noch betontere ἕνα καὶ αὐτόν ist gegen jede nestorianische Auflösung des einen Gott-Menschen in die Zweiheit der Person des Gott-Logos einerseits und der Person des Menschen Jesus andererseits gerichtet und nichts anderes als eine Interpretation von Jo 1,14 durch die Tradition. Denn in der Formel von Chalkedon kehrt die Christologie des Ignatius von Antiochien mit ihren Antithesen von Gott und Mensch wieder, lebt die von Irenäus in seinem Kampf gegen den gnostischen Dualismus geprägte Formel wieder auf. Die Formel von Chalkedon ist eine durch die neuen Gegensätze bestimmte Interpretation der christologischen Formel des nizänischen Symbolum des *einen* von Gott dem Vater ausgehenden eingeborenen Sohnes, Gott von Gott, Licht vom Lichte, der unseretwillen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen, Fleisch, d.h. Mensch geworden ist. Das Symbolum von Chalkedon betont also gegen die inzwischen eingetretene Trennung von Gott und Mensch in zwei Personen durch den *Nestorianismus* die Einheit von Gott und Mensch in Christus durch die Formel: »ein und derselbe« (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν), indem es als *ein und denselben* bekennt: den eingeborenen Sohn, den Herrn (V. 16), den Gott-Logos, den Herrn Jesus Christus (V. 23.24).

Mit diesem »ein und derselbe« kommt das Symbolum der alexandrinischen Theologie entgegen, der ja die Einheit in Christus ein besonderes Anliegen ist, das sie in ihrer μία-φύσις-Formel zum Ausdruck bringt. Diese nach dem Aufkommen des *Monophysitismus* des Eutyches und Dioskur unmöglich gewordene μία-φύσις-Formel wird aber durch das εἷς καὶ αὐτός neutralisiert, so daß die antiochenische Theologie daran keinen Anstoß nahm und die neue Formel akzeptieren

konnte. Dieses εἷς καὶ αὐτός wird aber mit Hilfe des antiochenischen Symbolum von 431/433 nach den beiden Seiten des Göttlichen und Menschlichen hin genauer bestimmt, und zwar wird dieser ein und derselbe als vollkommen bzw. vollständig in seiner Gottheit und Menschheit bestimmt, oder wie Theodoret von Cyrus (Ep. 151) formuliert (PG 83, 1424): wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch (V. 5–7). Das ἀληθῶς ἄνθρωπος bedeutet dabei, daß der Mensch aus einer Vernunftseele und einem Leibe besteht. Damit lehnt das Symbolum jede Form von λόγος-σάρξ-Christologie ab, die dem Menschen Christus die Vernunftseele abspricht und durch den Logos ersetzt (Arianismus, Apollinarismus) bzw. die den αὐτὸς ἐν θεότητι und ἐν ἀνθρωπότητι als Verbindung des Logos mit der bloßen σάρξ ohne ψυχή, d. h. ohne vernunftbegabte Seele versteht. Das hat schon das Konzil von Konstantinopel 381 getan, als es alle verurteilte, *qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum* (Mansi 3, 481). Ferner kommt in der Formel des Symbolum von Chalkedon in V. 9 und 10 noch einmal die Vollkommenheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi zum Ausdruck, eine Formel, die durch die gegen die *Apollinaristen* gerichtete Theologie in etwa schon vorbereitet war. V. 9 und 10 bekennt, daß Jesus Christus gleichwesentlich (ὁμοούσιος) mit dem Vater seiner Gottheit nach und gleichwesentlich mit uns seiner Menschheit nach ist. Zwischen der menschlichen Natur Christi und unserer besteht demnach kein *wesentlicher* Unterschied. Nur in einem unterscheidet sich der Mensch Christus von uns: in der Frage der →Sünde. Er ist ohne Sünde (V. 11; vgl. Hebr 4, 15). Diese Bestimmungen sind fast wörtlich dem antiochenischen Symbol 431/433 entnommen. Auch hatte Theodoret von Cyrus in seiner Erklärung von 1 Kor 11, 3 schon zuvor so ziemlich die gleiche Formel geprägt: κατὰ ταύτην (der menschlichen Natur) γάρ ἐστιν ἡμῖν ὁμοούσιος καὶ ἐστὶν ὁ αὐτὸς κατὰ μὲν τὴν θεότητα τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος (PG 82, 312). Auch hatte Patriarch Flavian von Konstantinopel das ὁμοούσιος schon auf der endemischen Synode von Konstantinopel 448 zum Schibboleth der Rechtgläubigkeit gegen Eutyches gemacht. Die Verse 12–16 des Chalkedonense sind wieder vom antiochenischen Symbol 431/433 übernommen und sprechen von der zweifachen Geburt des Gottessohnes, der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater, seiner Gottheit nach, und seiner zeitlichen, der Menschheit nach, am Ende dieser Tage aus →Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin (der Titel Θεοτόκος taucht hier zum erstenmal in einem Symbolum auf).

Bis dahin bewegt sich das Chalkedonische Symbolum, wie wir aufzeigen konnten, in der Darstellung der Einheit und Zweiheit in traditionellen Bahnen. Anders wird es mit den Versen 16–24, die die eigentliche chalkedonische Glaubensformel prägen, die ausdrückt, wie Christus zugleich einer und zwei ist. Damit steht das Konzil vor der Frage, die es nicht genügend klären konnte. Von vornherein ist klar, daß das Einer-Sein und Zwei-Sein von Christus nur unter ver-

schiedenen Gesichtspunkten ausgesagt werden konnte. Wie aber konnte dies geschehen? Erst in der letzten Diskussion vor dem Konzil konnte die Frage in der Weise gelöst werden, daß man davon abging, φύσις als Einigungsformel zu verwenden, wie es in der alexandrinischen Christologie der Fall war, die von der μία φύσις σεσαρκομένη spricht. Diese Formel muß schon deshalb ausfallen, weil ja gerade die Christologie des Eutyches, gegen die das Konzil von Chalkedon gerichtet war, die μία φύσις des menschgewordenen Gottessohnes behauptet. Im Gegensatz zu Eutyches muß φύσις jetzt dazu dienen, die Zweiheit der Naturen in Christus auszudrücken, wobei φύσις nicht mehr die konkrete, einzeln für sich bestehende *Natur* meint, sondern die von dieser konkreten Einzelexistenz absehende Natur an sich (Natur im abstrakten Sinne: ὑπόστασις bzw. πρόσωπον), aber, im Gegensatz zu den beiden Naturen, nur das Einzelprinzip der beiden Naturen in der *Person* des Gott-Logos ausdrücken konnte. Das Konzil unterließ es jedoch, eine genaue Abgrenzung der beiden Begriffe (Definition) zu geben. Das sollte sich später rächen. So begnügte man sich, einen und denselben Christus zu bekennen, den eingeborenen Sohn, den Herrn, bestehend aus zwei Naturen, unvermischt, ungeteilt, unveränderlich und ungetrennt, wobei die Einigung (ἕνωσις) die Unterschiede der beiden Naturen keineswegs aufhebt, sondern beide Naturen sich zu einer Person (πρόσωπον) und zu einem Für-sich-Sein (μίαν ὑπόστασιν) vereinigen und nicht in zwei Personen aufgeteilt sind. Damit sind die beiden φύσεις (Naturen) von der einen ὑπόστασις (dem einen Für-sich-Sein) zwar unterschieden, aber worin sich näherhin das Hypostatisch-Personale von den beiden »Naturen« unterscheide, blieb ungeklärt. Zum mindesten hätte der neue Sinn von φύσις im abstrakten Sinne von der bisherigen φύσις im konkreten Sinne von für sich bestehender Einzelnatur herausgestellt werden sollen. Nicht alle Konzilsväter sind sich daher über diese Unterscheidung klar geworden. In dieser Ungeklärtheit lag die Quelle für die kommenden langen Streitigkeiten um die chalkedonische Formel. Die Formel zeigt jedoch, in welcher Richtung die Einheit in Christus (in der Person) und die Zweiheit (in den beiden Naturen) zu suchen ist.

Im Symbolum von Chalkedon ist eingefangen, was menschliches Denken mit Hilfe der stoischen Logoslehre, platonischer und aristotelischer Gedanken über das unerschöpfliche Geheimnis Jesus Christus erdacht hat. Es ist ein abendländisches Verständnis von Christus, es ist zwar richtig und dank des Wirkens des Hl. Geistes im endgültig definierenden Lehramt der →Kirche auch irrtumslos, aber doch relativ. Übermäßig reich kann man die Ernte nach einem vierhundertjährigen Ringen nicht gerade nennen. Denn über das Verhältnis der beiden Naturen wird nur gesagt, wie wir es *nicht* zu verstehen haben. Wie ist es aber positiv auszudrücken? Damit rühren wir an die Grenze menschlichen Bemühens, jenseits deren das Mysterium Jesus Christus liegt, das wir nur glaubend bejahen können. Was wir hier vor uns

haben – darüber sollten wir uns nicht täuschen –, ist nur das spezifisch abendländische Verständnis von Jesus Christus. Vielleicht werden uns andere Seiten an Christus aufgehen und neue, den Abendländern nicht zugängliche Tiefen erschlossen, wenn einmal östliches, asiatisches Empfinden und Denken das Mysterium Christus ergründen.

J. GEWIESS, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte. Breslau 1939; C. H. DODD, The Apostolic Preaching and its Developments. London [2]1944; K. ADAM, Jesus Christus. Düsseldorf [8]1949; R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949; M. DIBELIUS, Jesus. Berlin [9]1949; K. H. SCHELKLE, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Heidelberg 1949; H. BACHT – A. GRILLMEIER, Das Konzil von Chalkedon. 3 Bände. Würzburg 1951; J. BIENECK, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. Zürich 1951; R. BULTMANN, Jesus. Tübingen [3]1951; L. CERFAUX, Le Christ dans la théologie de S. Paul. Paris 1951; J. R. GEISELMANN, Jesus der Christus. Stuttgart 1951; J. KLAUSNER, Jesus von Nazareth. Berlin [3]1952; W. G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung. Zürich 1953; K. ADAM, Der Christus des Glaubens. Düsseldorf 1954; E. SCHWEIZER, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Zürich 1955; G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956; O. CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen [2]1958; H. W. SURKAU – S. SCHULZ, Jesus Christus – Jesusprädikate, in: EKL II (1958), 274–286; B. RIGAUX, L'historicité de Jesus devant l'exégèse récente, in: RB 65 (1958), 481–522; H. CONZELMANN, Jesus, in: RGG III ([3]1959), 619–653; H. E. TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh 1959; J. BLINZLER, Der Prozeß Jesu. Regensburg [3]1960; A. GRILLMEIER, Jesus Christus (Die nachbiblische Christologie), in: LThK V ([2]1960), 942–953 (Lit.); J. M. ROBINSON, Kerygma und historischer Jesus. Zürich 1960; R. SCHNACKENBURG, Neutestamentliche Christologie, in: LThK V ([2]1960), 932 bis 940; A. VÖGTLE, Jesus Christus nach den geschichtlichen Quellen, in: LThK V ([2]1960), 922–932; Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (hrsg. von H. RISTOW und K. MATTHIAE). Berlin [2]1961; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik II/2. München [6]1962.

J. R. Geiselmann

F. HAHN – W. LOHFF – G. BORNKAMM, Die Frage nach dem historischen Jesus. Göttingen 1962; E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Tübingen 1962; K. SCHUBERT (Hrsg.), Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie. Wien 1962; O. CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen [3]1963; F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen 1963; H.-J. SCHOEPS, Jesus und das jüdische Gesetz, in: Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte. Göttingen 1963, 41–61; DERS., Die Umwandlung des historischen Jesus in den kerygmatischen Christus, in: ebd. 62–67; L. CERFAUX, Christus in der paulinischen Theologie. Düsseldorf 1964; W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1964; K. SCHUBERT (Hrsg.), Vom Messias zum Christus. Wien 1964; H. SCHÜRMANN, Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu, in: Rahner GW I. Freiburg 1964, 579–607; P. BENOIT, Die Gottheit Jesu, in: Exegese und Theologie. Düsseldorf 1965, 53–72; J. CARMICHAEL, Leben und Tod des Jesus von Nazareth. München [2]1965; J. R. GEISELMANN, Jesus der Christus I. München [2]1965; W. G. KÜMMEL, Jesusforschung seit 1950, in: ThRv NF 31 (1965/66), 15–46; P. LENGSFELD, Adam und Christus. Essen 1965; F. MUSSNER, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus. Freiburg 1965; E. SCHILLEBEECKX, Der Herr und die Verkündigung der Apostel, in: Offenbarung und Theologie. Mainz 1965, 31–36; J. WILLEMSE, Gottes erstes und letztes Wort: Jesus, in: Concilium 1 (1965), 831–841; Y. CONGAR – J. BOURKE – P. SCHOONENBERG – J. M. GONZALEZ-RUIZ – E. GUTWENGER – H. RIEDLINGER U. A., Christologie, in: Concilium 2 (1966), 3–76; F. GOGARTEN, Jesus Christus Wende der Welt. Tübingen 1966; X. LÉON-DUFOUR, Die Evangelien und der historische Jesus. Aschaffenburg 1966; H. RIEDLINGER, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi. Freiburg 1966; A. STROBEL, Die moderne Jesusforschung. Stuttgart 1966; W. TRILLING, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. Düsseldorf 1966; W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Darmstadt 1967; H. BRAUN, Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu von Nazareth, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen [2]1967, 86–99; R. SLENCZKA, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Göttingen 1967; E. STAUFFER, Jesus war ganz anders. Hamburg 1967; J. BLANK, Paulus und Jesus. München 1968;

W. Breuning, Jesus Christus der Erlöser. Mainz 1968; W. Marxsen, Jesus hat viele Namen, in: Der Exeget als Theologe. Gütersloh 1968, 214–225; ders., Jesus oder das Neue Testament, in: ebd. 246–264; ders., Was sollen wir predigen?, in: ebd. 139–159; K. Rahner, Ich glaube an Jesus Christus. Einsiedeln 1968; Das Christusereignis, in: MySal III, 1 (1970), III, 2 (1969); H. Dembrowski, Grundfragen der Christologie. München 1969; J. Crossan, Die Gegenwart der Liebe Gottes in der Macht der Taten Jesu, in: Concilium 5 (1969), 755–762; U. Luz, Das Gottesbild in Christus und im Menschen im Neuen Testament, in: ebd. 763–768; S. Lyonnet, Die Gegenwart Christi und seines Geistes im Menschen, in: ebd. 768–774; W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus-Paulus-Johannes. Göttingen 1969.

Jungfräulichkeit

I. Biblisch II. Geschichtliche Entfaltung III. Theologisch

I. Biblisch

Jungfräulichkeit (wenn auch nicht lebenslängliche) begegnet schon im *vor- und außerchristlichen Raum*. In Indien sieht man in dauernder Enthaltung ein Mittel zur Verbindung mit kosmischen Kräften. Nach den magischen Vorstellungen der griechisch-römischen Antike ermöglicht Enthaltsamkeit das Erlangen von Kraft und Fruchtbarkeit, enthusiastische Gottesvermählung und prophetische Ekstase. Das Zusammen von blühender Jugend und herber Unschuld, die beide in sich schon religiöse Kraft besitzen, scheinen der Jungfräulichkeit besondere kultische Mächtigkeit zu verleihen (Vestalinnen). Freilich wirken auch dualistische Vorstellungen (Verunreinigung oder dämonische Infizierung durch den Geschlechtsverkehr) und utilitaristische Überlegungen (Stoa) in das heidnische Verständnis von Jungfräulichkeit hinein.

1. Das *AT* schätzt und schützt die Unberührbarkeit des unverheirateten Mädchens (Gn 34, 7.31; Ex 22, 15f) und bestraft ihren Verlust unter Umständen sogar mit dem Tode (Dt 22, 20f). Aber Jungfräulichkeit als dauernder Lebensstand ist ihm so fremd, →Ehe und Nachkommenschaft sind so geehrt und begehrt, daß Ehe- und Kinderlosigkeit als Schmach und Schande empfunden werden (Is 4, 1; Gn 30, 23; 1 Sam 1, 6.11.15; Is 49, 21).

2. Das *NT* bringt eine entscheidende Wende. →Jesus war von einer Jungfrau geboren und lebte, wie auch Johannes, ehelos. In Mt 19, 12 spricht er von solchen, die sich »um des Himmelreiches willen« (→Reich Gottes) selbst zu Eunuchen gemacht haben. Ehelosigkeit erscheint hier nicht eigentlich als Verzicht und Entsagung. Jesus spricht überhaupt nicht von Ehelosigkeit, sondern von Eheuntauglichkeit als einer Folge der Ergriffenheit vom »Himmelreich« und des Eintritts in die engere →Nachfolge. Diese Eheuntauglichkeit muß »gegeben« sein und dann freiwillig ergriffen werden – aber nur »um des Himmelreiches willen«, d. h. um (selbst) das →Heil sicherer zu erlangen oder dem Heil anderer besser dienen zu können. In 1 Kor 7 bezeichnet Paulus

das ehelose Leben als das »bessere« gegenüber dem ehelichen (V. 8). Es ermöglicht, wie sein eigenes Beispiel zeigt, die ungeteilte Hingabe an Gott und sein Reich (V. 8. 33f). Die Kürze der noch zur Verfügung stehenden Zeit mahnt besonders eindringlich zur Sicherstellung des Heiles durch die bestmöglichen Mittel, also auch zum ehelosen Leben (V. 29f). Doch soll es nur von denen ergriffen werden, die dafür eine besondere Gnadengabe, eben das Charisma der Enthaltsamkeit, besitzen (V. 9). Bei Apk 14, 1–5 wird man nicht an Enthaltsamkeit von der Ehe denken dürfen. Die 144000, die »jungfräulich sind und dem Lamme folgen, wohin es geht«, sind (wie in 7, 2ff) die Christusgläubigen überhaupt, die in den Drangsalen der letzten Zeit treu bleiben.

II. Geschichtliche Entfaltung

1. *Die äußere Entwicklung*. In der ersten Zeit der Kirche gilt der Märtyrer (→Zeugnis) als der vollkommene Jünger Christi. Schon ehe die Verfolgungen abklingen, treten Jungfräulichkeit und →Mönchtum als Äquivalente neben das Martyrium. Die Opposition gegen die →Welt, die aszetisch-schroffe Lebenshaltung (→Aszese) und die eschatologische Blickrichtung lassen sie dem Martyrium als verwandt erscheinen. Zahlreiche Christen, Männer und Frauen, verzichten auf die Ehe. Die Apologeten berufen sich gern darauf als Beweis für die hohe Sittlichkeit der Christen. Die Jungfrauen – schon Cyprian wandte diese Bezeichnung auf Männer und Frauen an – tauchen seit dem 2. Jh als Stand in der Kirche auf und weihen sich Gott bald auch durch besondere Gelübde. Unwiderruflichkeit und Öffentlichkeit des Jungfräulichkeitsgelübdes sowie die merkwürdige Sitte des Syneisaktentums, des Zusammenlebens männlicher Asketen bzw. Kleriker mit gottgeweihten Jungfrauen oder Witwen in einer Art geistlicher Ehe, machen es nötig, daß sich die Kirche um die Ordnung des Standes bemüht (Synoden von Elvira 306 und Ancyra 314).
Der *Priesterzölibat* ist im NT nicht gefordert (vgl. 1 Tim 3, 2), liegt aber durchaus in der Linie der Empfehlung, die in Mt 19, 10ff und 1 Kor 7 der Jungfräulichkeit im allgemeinen gegeben wird. In den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. kennt man noch kein Verbot der Ehe oder des Ehevollzuges für Inhaber kirchlicher Ämter, wohl aber wird Jungfräulichkeit bzw. geschlechtliche Enthaltung hochgeschätzt und in der Bischofs- und Presbyterehe vielfach freiwillig geübt. Erst zwischen dem 4. und 11. Jh setzt sich in der kirchlichen Gesetzgebung das Verbot des ehelichen Umgangs, im 11. Jh die Forderung des Abbruchs aller Beziehungen zu den Ehefrauen allgemein durch. Ende des 11./Anfang des 12. Jh wird dann die Priesterehe endgültig für nichtig erklärt (die morgendländische Kirche ist einen andern Weg gegangen).
2. *Die tragenden Kräfte. a) Die Hochschätzung der Jungfräulichkeit* nimmt in der theologischen Literatur von Anfang an einen breiten Raum ein. Aus der Väterzeit haben wir eine große Zahl von Schriften

über die Jungfräulichkeit (Cyprian, Methodius von Olymp, Johannes Chrysostomus, Ephräm der Syrer, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. a). Für Thomas von Aquin besteht die Jungfräulichkeit *formaliter et completive* im Entschluß zum dauernden Verzicht auf die geschlechtliche Betätigung, indes sich die leibliche Integrität zur Jungfräulichkeit akzidentell, die moralische materiell verhält (S. th. II, II, 152, 1). Hohe Preisungen der Jungfräulichkeit finden sich in der mittelalterlichen Brautmystik (Mechthild von Hackeborn, Gertrud von Helfta, Katharina von Siena, Theresia von Avila) sowie in den Messen und Offizien zu Ehren der hl. Jungfrauen und vor allem in der Jungfrauenweihe. Die letzte umfassende kirchenamtliche Darstellung der katholischen Lehre hat Pius XII. in seiner Enzyklika »Sacra virginitas« (1954) gegeben.

Für die Hochschätzung der Jungfräulichkeit sind von Anfang an verschiedene *Sinnwerte* motivierend. Wer die in Christus gekommene Gottesherrschaft in charismatischer Weise als das schlechthin Überwältigende erfährt, wird »eheuntauglich um des Himmelreiches willen«. Wenn er sich Christus gänzlich weiht, soll er sich durch nichts ablenken lassen, vor allem nicht durch den geschlechtlichen Akt, der nach alter und mittelalterlicher Auffassung geistige und geistliche Akte behindert. Seit Tertullian betrachtet man die Jungfräulichkeit gerne als Vermählung mit Christus, ihre Preisgabe als Untreue und Ehebruch. Für die Begründung des Zölibates führt schon Origenes die Vorstellung der *generatio spiritualis* ein (vgl. 1 Kor 4, 15; Gal 4, 19). Die auf dem Tridentinum dogmatisierte Auffassung (D 960), daß das jungfräuliche Leben »besser und seliger« sei als das eheliche, trägt viel zur Hochschätzung der Jungfräulichkeit bei. 1 Kor 7 hält die Idee der eschatologischen Signifikation der Jungfräulichkeit durch alle Jahrhunderte lebendig im Bewußtsein. Da und dort schreibt man der Jungfräulichkeit besondere Kraft des fürbittenden Gebetes zu. – Alle diese Sinnwerte kommen zu verstärkter Auswirkung auf dem Grunde des mittelalterlichen Symbolismus, der kein Verweilen bei den Kreaturen duldet, sondern die Christenmenschen fortwährend zum Eigentlichen hin in Unruhe hält (→Symbol). Für die Begründung des Priesterzölibates werden besonders auch Gründe äußerer Zweckmäßigkeit wirksam. Man braucht nur an das Eigenkirchenwesen und die Laieninvestitur zu denken, um zu sehen, welch ernste Gefahren der Kirche aus der Priesterehe erwachsen wären.

b) Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß die Jungfräulichkeit einen großen Teil ihrer Hochschätzung der *Unterbewertung des Geschlechtlichen* (→Geschlechtlichkeit) verdankt. Die im Judentum besonders lebendige Idee der kultischen Reinheit kann sich in einer Weise durchsetzen, daß ein ganzes Jahrtausend lang keine einzige Stimme laut wird, die gegen die Auffassung von der kultischen Verunreinigung durch den ehelichen Verkehr Widerspruch erhoben hätte. Auch die Hochscholastik kann die Vorstellung von der verunreinigenden Wirkung des Geschlechtlichen nicht überwinden. Aus der

griechisch-römischen Antike können drei große Traditionsströme in die christliche Vollkommenheitslehre eindringen und tragen da und dort zu groben Verbildungen des Jungfräulichkeitsideals bei: Die platonisch-philonische Zweiweltentheorie (→Platonismus und Neuplatonismus; →Gnosis), nach der das Geistige gut, das Leibliche böse ist, dann die stoische Lehre von den Affekten, derzufolge die Aktuierung des Geschlechtlichen der Kardinaltugend der ἀταραξία schärfstens widerspricht, und schließlich der ethische Intellektualismus des Aristoteles (→Aristotelismus), näherhin die Diffamierung der Ehe als *minus bonum* infolge der *iactura mentis* beim geschlechtlichen Vollzug.

III. Theologisch

Christus ist der einzige →Mittler zwischen Gott und den Menschen. Die →Kirche ist die Weise, in der der Kyrios sein →Leben, seine →Wahrheit und seine →Liebe durch die →Zeit der Geschichte hindurch sichtbar gegenwärtig erhält (→Heilsgeschichte). Sie ist zugleich seine jungfräulich-reine Braut (Mt 9, 15; Jo 3, 29; 2 Kor 11, 2; Eph 5, 26f), die das Kommen des Bräutigams vom Himmel her erwartet (Mt 25, 1–13; Apk 19, 7–9; 21, 2.9). Als Priester hat der jungfräuliche Mensch vor allem den Mittler Christus sichtbar darzustellen, als Mönch oder als Laie hat er vorwiegend die Kirche als Braut des Herrn und ihre eschatologische Erwartung zeichenhaft anschaubar zu machen. Die beiden Signifikationen sind aber nicht voneinander zu trennen und gehen ineinander über. Auf der Höhe der →Scholastik lehrt die spekulative Theologie, daß die sichtbare Darstellung Christi des Mittlers *(significatio Christi mediatoris)* dem geweihten Priester als dauernder Charakter zu eigen sei. Aszese und Frömmigkeit sollen ihn vor allem befähigen, den ihm auferlegten Dienst der Sichtbarmachung und Vergegenwärtigung Christi bestmöglich zu leisten. Es ist angemessen, daß der sakramentale Charakter und seine religiös-sittliche Verwirklichung sich auch in der standesmäßigen Ehelosigkeit optisch verdeutlichen. Die weltpriesterliche und jede christliche Jungfräulichkeit sind so wesenhaft auf Christus und seine Kirche bezogen, daß sie nur von hier aus gültig interpretiert werden können. Die spekulative Bestimmung des Sinnwertes der Jungfräulichkeit als sichtbare Darstellung *(significatio et repraesentatio)* Christi des Mittlers und seiner Braut der Kirche ist nur die inhaltliche Anfüllung und die genauere Präzisierung der »ungeteilten Hingabe« von 1 Kor 7 und der »Eheuntauglichkeit um des Himmelreiches willen« von Mt 19. Näherhin signifizieren und repräsentieren Zölibat und Jungfräulichkeit das Priester-, Lehr- und Hirtenamt Christi und den mittlerischen bräutlichen Charakter der Kirche, wie er sich im Dienst am Christusamt darstellt und auswirkt.

1. *Signifikation Christi als des Priesters.* Wie der eheliche Mensch durch die *generatio carnalis* die Funktion des ersten Adam fortführt, so steht der Priester im Dienst der *generatio spiritualis* des zweiten Adam. Antithetische Funktionen fordern aber in jedem organischen

Leben ihre gesonderten Träger. Darum ist es angemessen, daß die Indienstnahme des Priesters für die geistliche Zeugung durch seine irdische Ehelosigkeit bekundet wird. Diese Bekundung wird um so eindrucksvoller, je mehr durch das äußere Faktum der Ehelosigkeit die innere Hingabe und die wahre »Eheuntauglichkeit um des Himmelreiches willen« durchscheint. Jeder jungfräuliche Christ aber trägt dazu bei, das ganz von Christus stammende Wesen der Kirche und ihre bräutliche Vermählung mit ihm darzustellen. In der Jungfräulichkeit wird bereits der eschatologische Sieg Christi und die eschatologische Lebensfülle anschaubar. Jungfräulichkeit ist »eine vom Geist vermittelte Gabe des verklärten Herrn« (B. Häring). So schmerzlich der jungfräuliche Christ das »Noch-Nicht« dieser heilsgeschichtlichen Stunde erfährt, so sehr erfährt er auch die »schon« begonnene endzeitliche Wirklichkeit. Christliche Jungfräulichkeit ist also ein vitaler Hinweis auf das himmlische Hochzeitsmahl und zugleich seine mystisch-reale Vorwegnahme.
2. *Signifikation Christi als des Lehrers.* Jesus weckt durch seine ungeteilte Hingabe an die Verkündigung der Frohbotschaft die Glaubenswilligkeit und -freudigkeit seiner Zuhörer. Das ist besonders dringlich, weil der Schwerpunkt der christlichen Heilslehre im Unsichtbaren liegt. Die in Zölibat und Jungfräulichkeit realisierte und in der Optik des Standes öffentlich gewordene →Freiheit vom Irdischen verleiht der kirchlichen Predigt (→Verkündigung) besonderen Nachdruck. Der Verzicht auf die Ehe »um des Himmelreiches willen« ist selbst schon eine »sehr starke Bekundung des Glaubens, er kann überhaupt nur aus dem Glauben vollzogen werden« (H. Doms). – Eine Reihe wichtiger Glaubenswahrheiten findet durch die christliche Jungfräulichkeit eine wirksame Signifikation. In einer Zeit, die auch den Menschen in den Prozeß einer allgemeinen Funktionalisierung zieht, ist die Signifikation des menschlichen Personwertes durch eine von aller irdischen Zweckbindung befreite Verwirklichung von eminenter Bedeutung. Das Wesen der →Person erfüllt sich nur in ihrer dialogischen Existenz zu Gott hin. In der Jungfräulichkeit wendet sich die Person bei voller Freiheit von irdischen Verbindlichkeiten in ganzer Fülle und Unmittelbarkeit auf Gott hin. Ebenso eindringlich stellt die Jungfräulichkeit das »Auf-dem-Wege-Sein« als Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins heraus. Natürlich kann das auch auf andere Weisen verkündet werden: durch das Wort auf der Kanzel oder durch das »Haben, als hätte man nicht«. Aber die Darstellung dieser Grundbefindlichkeit durch einen kirchlichen Stand besitzt eine ungleich dichtere Intensität und ist zugleich eine machtvolle Hervorhebung ihrer Glaubwürdigkeit. Schließlich ist die Jungfräulichkeit auch eine eindrucksvolle Signifikation der eschatologischen Freiheit des Menschen, deren er angesichts seiner ständigen Gefährdung durch den Gebrauch der Weltdinge besonders bedarf.
3. *Signifikation Christi als des Hirten und Führers.* Auch der Universalismus der Hirtenliebe Christi und seiner Kirche soll in der jung-

fräulichen Lebensform anschaubar werden. Weltliche Verpflichtungen gefährden diesen Universalismus. Eheliche und priesterlich-jungfräuliche Liebe dienen verschiedenen Abbildungen, und eben darum brauchen sie eine gesonderte Verwirklichung. Würde der Priester als Gatte in die weniger hohe (Thomas von Aquin) eheliche Form der Signifikation eintreten, so würde er die »höhere Signifikation verdunkeln« (H. Doms). Wegen der Bedeutung der »höheren« sakramentalen Signifikation des Mittlertums Christi als einer Ordnungsquelle für den gläubigen Geist darf sie keinesfalls einer solchen Verdunkelung anheimfallen.

Zur konkreten Entfaltung soll beispielhaft auf einiges hingewiesen werden. Jungfräulichkeit und Zölibat sind Mittel der kirchlichen Freiheit, die die Unabhängigkeit vom →Staat und von der Gesellschaft gewährleisten. Sie sind Mittel des kirchlichen Seelsorge- und Missionsauftrages: Die Kirche muß wissen, mit welchen und wie vielen Menschen sie für ihre seelsorgerlichen, missionarischen, karitativen und kulturellen Aufgaben rechnen kann (→Mission). Schließlich ist Jungfräulichkeit eine Chance für echte Sublimation. Bei richtiger Bewältigung entsteht eine Stauung von Kräften, die freilich nur dann fruchtbar werden, wenn sie von der Subjektivität abgelöst und in eine sachliche Leistung hineinobjektiviert werden (sonst Verdrängung, Perversion und Neurose). Man hat auch immer wieder darauf hingewiesen, daß der ehelose Priester, der keiner Gemeinschaft mit einem andern Menschen verbunden ist, in viel höherem Maße das Vertrauen des Volkes, auch im →Bußsakrament, besitzt. Schließlich steht fest, daß sich die Jungfräulichkeit durch die ganze Geschichte hindurch auch als Segen für die Ehe erwiesen, daß sie ihr viel Kraft und Treue der Liebe vermittelt hat. Wenn der jungfräuliche Mensch den »Rat« vorlebt, glaubt der eheliche Mensch leichter an die Möglichkeit des Gebotes.

Schlußbemerkungen. Jungfräulichkeit ist nicht die Folge einer Unterbewertung der Geschlechtlichkeit oder der Ehe. Sie ist auch nicht bloße Ehelosigkeit und nicht Anmaßung der Geschlechtslosigkeit. Letzteres zu versuchen, wäre wider die →Natur des Menschen (→Geschlechtlichkeit). Nichtaktuierung des Geschlechtlichen und Ehelosigkeit sind nur das »materielle Moment« christlicher Jungfräulichkeit. Das entscheidende »formelle Moment« ist der freiwillige Verzicht auf jede geschlechtliche Erfüllung »um des Himmelreiches willen«, um des »ungeteilten Dienstes« willen: damit sich der Mensch für die sichtbare Repräsentation des Mittlertums Christi und der bräutlichen Liebe, des bräutlichen Glaubens und der bräutlichen Hoffnung seiner Kirche freiwillig und lebenslänglich zur Verfügung halte. Man kann feststellen, daß heute auch evangelische Theologen die Ehelosigkeit wieder stärker als legitimen Weg der Christusnachfolge, als gottgefälligen Stand und als Möglichkeit eines erfüllten christlichen Menschseins betrachten (M. Thurian, H. Gollwitzer, E. Kinder, W. Trillhaas, P. Althaus, H. von Oyen u. a.). Ein differenzier-

tes Verständnis der Aussage des Tridentinums vom Vorrang der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe läßt klar werden, daß damit kein Urteil über die Glieder der einzelnen Stände gesprochen ist und daß es auch Aspekte gibt, unter denen die Ehe der Jungfräulichkeit übergeordnet ist. Der Vorrang des jungfräulichen Standes liegt in der Unmittelbarkeit seiner Hingabe an Gott, im Primat des Geistes vor der Sinnenhaftigkeit, in der Ungeteiltheit und Universalität der Nächstenliebe u. a. Die Einwände gegen die Jungfräulichkeit vom Psychologischen, Medizinischen und Bevölkerungspolitischen her sind nicht stichhaltig, wenn die Jungfräulichkeit richtig gelebt wird. Was den Zölibat als unabdingbare Voraussetzung für den Eintritt in den Priesterstand betrifft, so kann man zwar über Angemessenheitsgründe nicht hinauskommen. Aber diesen Gründen kommt trotzdem hohes Gewicht zu, und eine unvoreingenommene Betrachtungsweise wird gerade in diesem Fehlen einer absoluten Sicherheit die eigentliche Chance der Freiheit sehen.

F. X. FUNK, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 121–155; H. LECLERCQ, Célibat, in: DACL II/2 (1925), 2802–2832; E. VACANDARD, Célibat Ecclésiastique, in: DThC II/2 (31932), 2068–2088; J. DILLERSBERGER, Jungfräulichkeit, in: LThK V (1933), 720–721; D. VON HILDEBRAND, Reinheit und Jungfräulichkeit. Einsiedeln-Zürich-Köln 31950; J. DILLERSBERGER, Die Jungfräulichkeit in der Lehre Jesu, in: Anima 7 (1952), 201–207; A. LÖHR, Die Jungfräulichkeit als christliche Wesenshaltung nach Schrift und Liturgie, in: Anima 7 (1952), 207–220; W. SCHÖLLGEN, Zum Problem der Jungfräulichkeit heute, in: Anima 7 (1952), 193–201; L. M. WEBER, Jungfräulichkeit und Theologie, in: Anima 7 (1952), 220–227; PIUS XII., Rundschreiben über die gottgeweihte Jungfräulichkeit, in: Herder-Korrespondenz 8 (1953/54), 412–422; H. DOMS, Vom Sinn des Zölibates. Münster 1954; R. GUARDINI, Ehe und Jungfräulichkeit. Mainz 1956; J. BLINZLER, εἰσὶν εὐνοῦχοι, in: ZNW 48 (1957), 254–270; J. G. ZIEGLER, Antike Enthaltung und christliche Jungfräulichkeit. Ungedruckte Würzburger Habilitationsschrift 1959; L. M. WEBER, Jungfräulichkeit, in: LThK V (21960), 1213–1219.

A. Auer

A. M. CARRÉ, Ehelosigkeit – Berufung oder Schicksal? Mainz 1961; E. HESSE (Hrsg.), Jungfräulichkeit und Zölibat. Wien 1964; L. M. WEBER, Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit. Freiburg 21964; W. PESCH, Paulus über die Ehelosigkeit, in: Ordenskorrespondenz 6 (Köln 1965), 279–291; L. LEGRAND, Jungfräulichkeit nach der Heiligen Schrift. Mainz 1966; K. RAHNER, Der Zölibat des Weltpriesters im heutigen Gespräch, in: GuL 40 (1967), 122–138; E. SCHILLEBEECKX, Der Amtszölibat. Düsseldorf 1967; Zölibat der Priester, in: J. Ch. Hampe AF II. München 1967, 235–269; A. ANTWEILER, Zur Problematik des Pflichtzölibats der Weltpriester. Münster 31968; F. BÖCKLE (Hrsg.), Der Zölibat. Erfahrungen, Meinungen, Vorschläge. Mainz 1968; B. KÖTTING, Der Zölibat in der alten Kirche. Münster 1968; W. MOLINSKI, Jungfräulichkeit, in: SM II (1968), 1014–1021; K. RAHNER, Der Zölibat des Weltpriesters im heutigen Gespräch II., in: GuL 41 (1968), 285–304; A. ANTWEILER, Zölibat. Ursprung und Geltung. München 1969; G. DENZLER, Zur Geschichte des Zölibats (bis 1139), in: StdZ 183 (1969), 383–401; K. RAHNER – K. LEHMANN U. A., Berichte zur gegenwärtigen Diskussion über den Zölibat, in: Concilium 5 (1969), 222–239; F. WULF, Die heutige Zölibatskrise und ihre Bewältigung, in: GuL 42 (1969), 137–145.

KANON

1. *Terminologie.* Der Kanonbegriff, dessen biblische Relevanz im folgenden darzustellen ist, hat auch außerhalb der Hl. Schrift seinen

normativen Charakter als ordnendes Richtmaß von seinen etymologischen Ursprüngen her bis in das heutige Kirchenrecht und die Liturgik bewahrt. Auch die Musikwissenschaft und die Kunstgeschichte verwenden den Begriff.

Das griechische κανών ist bereits im Sumerischen und Assyrisch-Babylonischen nachgewiesen, stammt also aus dem Semitischen. Das hebräische קָנֶה bezeichnet das Schilfrohr, das Rohr zum Flechten von Körben, den geraden Stab. Die Profangräzität verleiht dem übertragenen Sinn des Wortes das Übergewicht und nennt mit κανών die Meßrute, die Richtschnur, das Richtscheit, den Waagebalken und – in weiterer Normierung – das erstrebenswerte Ziel, den untrüglichen Maßstab, der zum κριτήριον wird. In der Philosophie, besonders der Epikureer, wird κανών zum Terminus technicus für die Kriterien, in der Logik den Erkenntnisgrund zu finden und die →Wahrheit einer Aussage zu beurteilen, so daß die κανόνες schließlich zu den Grundregeln für den rechten Gebrauch des freien Willens werden können. Für den späteren christlich-biblischen Gebrauch ist von Bedeutung, daß schon bei Plutarch Tabellen und Listen in der Astronomie und Mathematik sowie Zeittafeln der Geschichtswissenschaft als κανόνες bezeichnet werden, was insofern von besonderem Interesse ist, als die Septuaginta קָנֶה nie mit κανών übersetzt und ihr Äquivalent zu κανών hinwiederum nicht den normativen Charakter hat, den das übertragen gebrauchte קָנֶה im Semitischen deutlich aufweist. Erst Philo und Flavius Josephus gebrauchen κανών oft in der Bedeutung von Regel, Vorschrift, Gesetz (vgl. ThW III, 600ff).

Die Resorption eines normativen Kanonbegriffs geht in der Kirche unabhängig von der Entwicklung der besonderen Geltung bestimmter biblischer Bücher vor sich. Im NT taucht κανών nur Gal 6,16 als Norm echter Christlichkeit auf, wenn →Paulus den Maßstäben der alten →Welt jene der »neuen →Schöpfung« entgegenstellt; in den ersten drei christlichen Jahrhunderten bezeichnet κανών all das, was für die Kirche und die Christen inneres Gesetz und bindende Norm als »Richtschnur der Wahrheit«, als »Glaubensnorm« *(regula fidei)* ist. Der innere, später auch der formale Normbegriff, der dem Terminus κανών eignet, führt dann schließlich dazu, daß die westliche Kirche im 4. Jh *canon* und *biblia* als exklusive Bezeichnung der »Hl. Schrift« gleichsetzt und so deren normativen Charakter betont. Doch wird damit der Kanonbegriff nicht auf die Bibel eingeschränkt, sondern vielmehr auch auf das *ius canonicum* ausgedehnt, seitdem das Nicaenum im Jahre 325 seine Beschlüsse *canones* genannt hatte. Die formale Bedeutung von »Liste«, »Tabelle« scheint hierzu in gleicher Weise den Weg geebnet zu haben wie die Möglichkeit, das kanonische Recht terminologisch gegen das weltliche Recht abzugrenzen, das mit νόμος oder *lex* benannt wurde (→Gesetz; →Kirchenrecht).

Die Sammlung der Schriften des AT und NT wird also erst am Ende der eigentlichen Kanonbildung als Kanon bezeichnet, während die normative Geltung ältester israelischer Offenbarungstraditionen be-

reits aus dem Glauben resultiert, »daß bestimmte Äußerungen von Menschen tatsächlich Gotteswort darstellen und als solches besondere Autorität für sich in Anspruch nehmen können« (O. Eißfeldt), folglich auch zur Tradierung und späteren schriftlichen Fixierung Anlaß geben.

2. *Die Entwicklung des atl. Kanons.* a) Obschon der Kanon der atl. Schriften bis in ntl. Zeit hinein hinsichtlich seiner genauen Fixierung noch starken Schwankungen ausgesetzt war, lassen älteste Texte darauf schließen, daß man den Worten und Weisungen Gottes besondere Beachtung angedeihen ließ, waren sie doch an heiliger Stätte aufzubewahren und vor allen Zusätzen und Streichungen zu schützen (Dt 31, 26). Trotzdem erfuhr die erste Gruppe normativer Schriften des AT, der *Pentateuch*, durch die Einführung des Deuteronomium im 7. Jh und der Priesterschrift etwa zu Beginn des 4. Jh (Datierung nach O. Eißfeldt) entscheidende Revisionen und Zusätze. Die um 350 abgefaßte Chronik und die etwa gleichzeitig anzusetzende Übersetzung der Septuaginta bezeugen den Abschluß und die Gesetzesgültigkeit dieser als תּוֹרָה bezeichneten Bücher, die für die späteren Sadduzäer und für die samaritanische Kultgemeinde, welche sich gegen Ende des 4. Jh vom Tempel zu Jerusalem lossagte, als alleinige »Hl. Schrift« galten.

Bald darauf muß auch die Sammlung und die wachsende Anerkennung der *prophetischen Schriften*, der zweiten Gruppe des atl. Kanons, begonnen haben, denn Jesus Sirach (48, 22–49, 12) kennt bereits um 190 neben den Schriften der drei großen →Propheten das Zwölf-Propheten-Buch. Die Läuterung durch das Exil brachte wohl erstmals die Möglichkeit, die Gegensätze zwischen den nationalen Heilspropheten (Nahum, Abdias) und den atl. Schriftpropheten zu überwinden, und als schließlich die schöpferische Lebendigkeit der Prophetengeister zu erlöschen begann, galt es, deren Schriften gegen die aufkommende Apokalyptik abzugrenzen.

Wie um 117 v. Chr. die Kenntnis von drei Schriftgruppen bei Jesus Sirach zeigt (auch Philo, De Vita Contempl. 25, und Lk 24, 44 kennen diese Dreiteilung), kann nicht eine zeitlich spätere Datierung die dritte Gruppe, die sog. Schriften oder *Hagiographen*, von den beiden vorangehenden Gruppen unterschieden haben; vielmehr lagen diese Schriften größtenteils nur geschrieben vor, d. h. sie wurden im Unterschied zur Thora und zu den Propheten nicht im Gottesdienst verlesen. Eine Ausnahme bilden die Psalmen, die folglich auch oft als pars pro toto diese ganze dritte Gruppe bezeichnen (vgl. Lk 24, 44). Die Weisheitsdichtung und die Liedsammlungen verdanken ihre kanonische Geltung der Annahme, daß sie auf König Salomon bzw. den Propheten Jeremias zurückführbar seien, oder, wie die Klagelieder und das Buch Esther, der Tatsache, daß sie bei den Bußfeiern zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels bzw. beim Purim-Fest verlesen wurden. Auf diese Weise bildete sich zwar im ersten vorchristlichen Jahrhundert eine Sammlung heiliger Schriften in drei vonein-

ander unterschiedenen Gruppen, ohne daß jedoch eine einheitliche Reihenfolge der Bücher oder ein allgemeines Kanonprinzip, dessen Diskussion bis zur jüdischen Synode von Jamnia (Jabne) um 100 n. Chr. nicht zur Ruhe kam, sich hätte durchsetzen können.
b) Um 95 n. Chr. legt Josephus Flavius in der Schrift gegen Apion (I, 8) die pharisäische *Kanontheorie* vor, als deren Wesensmerkmale er α) die göttliche →Inspiration nennt, β) die dinghafte Heiligkeit der Schriften – als Abgrenzung gegen profanes Schrifttum –, γ) die zahlenmäßige Beschränkung auf 22 Bücher (die Zählung von 24 Büchern trennt Richter von Ruth und häufig Jeremias von den Klageliedern) und δ) die Unantastbarkeit des Wortlautes. Alle Schriften seien in der Zeit von Moses bis Artaxerxes I. († 424) verfaßt, so daß »späteren Schriften nicht die gleiche Glaubwürdigkeit zuzuerkennen sei wie den Schriften vor ihnen, weil es da keine zuverlässige Kontinuität von Propheten mehr gab«. Durch die göttliche Inspiration der einzelnen Verfasser sei die Autorität dieser Bücher gewährleistet, deren Text daher weder Ergänzungen noch Kürzungen erfahren habe und die Hände bei Berührung »verunreinige« – so umschreibt die Mischna (Jadajim 3, 5) deren →Heiligkeit.
Aus der gleichen Zeit stammt die Kanontheorie aus 4 Esr 14, 18–48. Dreißig Jahre nach dem Untergang Jerusalems im Jahre 557 habe Esra, vom Geist erfüllt, seinen fünf Gehilfen die durch Feuer zerstörten Schriften des AT innerhalb von 40 Tagen diktiert. 24 der von Esra neu verfaßten Schriften wurden dann veröffentlicht – ihre Zahl stimmt mit jener der kanonischen Bücher überein –, während die restlichen 70 nur den Weisen Israels zugänglich sein sollten. Mit dieser letzten Gruppe ist das außerkanonische, apokalyptische Schrifttum des Spätjudentums gemeint. – Diese Entstehungstheorie des Kanons läßt seine Schriften in kürzester Zeit entstanden sein und kommt so der Vorstellung von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes, der Verbalinspiration und der Dokumentation der besonderen Heiligkeit dieser Texte sehr entgegen, so daß im 2. Jh diese Theorie sich allgemein durchsetzte, später vom Christentum übernommen wurde und sich mit geringfügigen Varianten in der Kirche des Mittelalters und der Neuzeit ebenso halten konnte wie bei jüdischen und reformatorischen Bibelgelehrten, bis die Aufklärung das legendär mystische Gewand mit einem rational gelehrten auswechselte, um der historischen Wirklichkeit gerecht zu werden. Die Zählung von 24 Schriften liegt auch dem *alexandrinischen Kanon* der Septuaginta zugrunde, während der *palästinensische Kanon*, dem man, historisch gesehen, wohl den Vorzug zu geben hat, 22 Bücher zählt.
War der jüdische Kanon mit seinen 22 bzw. 24 Schriften um 100 n. Chr. abgeschlossen, so erfreuten sich die als apokryph abgelehnten Schriften des Spätjudentums in der jungen Kirche einer gewissen Beliebtheit, bis sich die Apologeten des 4. Jh um einer schlagkräftigeren Argumentation willen für den palästinensischen Kanon (= Protokanon) entschieden, ohne der späteren Anerkennung des alexandri-

nischen Kanons (= Deuterokanon), der durch die Septuaginta zur Vorlage für die Vulgata wurde, Einhalt gebieten zu können. Auf dem Konzil von Florenz (D 706, vgl. D 784) wurde schließlich der weitere Kanon des AT für verbindlich erklärt, was dann das Tridentinum bestätigte. Dort wurden 21 Geschichtsbücher, 7 Lehrbücher und 17 prophetische Bücher aufgezählt. Acht von diesen 45 Büchern nennt die katholische Exegese »deuterokanonisch«, während die evangelische Bibelwissenschaft die gleichen Schriften als »apokryph« bezeichnet. Im katholischen Sinne »apokryph« sind die apokalyptischen Schriften des Spätjudentums, die ihrerseits in der evangelischen Theologie wegen ihres pseudonymen Verfassers als »pseudoepigraphisch« gelten.

3. *Der Kanon der ntl. Schriften.* a) In ähnlicher Weise wie sich die jüdische Synagoge im 1. nachchristlichen Jh gezwungen sah, ihre heiligen Schriften als solche zu benennen und gegen apokalyptische Wucherungen in gleichem Ausmaß wie gegen das Aufkommen des christlichen Schrifttums abzugrenzen, sah sich die →*Kirche* in nachapostolischer Zeit vor die Aufgabe gestellt, die mündlich und schriftlich tradierte →Offenbarung des Neuen →Bundes, die mit dem Tod des letzten →Apostels ihren Abschluß gefunden hatte, von phantastischen Evangelien und Apostelgeschichten, den ntl. Apokryphen, und von der nachapostolischen Epoche der alten Kirchenväter wertend abzuheben. Eine solche Wertung ist jedoch erst am Ende der eigentlichen ntl. Kanongeschichte möglich. An ihrem Anfang steht im Unterschied zum atl. Kanon die Tatsache, daß die Kirche von Anfang an bereits eine Hl. Schrift hat, nämlich das AT. Jesus hat sich im Prinzip zur Hl. Schrift des AT nicht anders verhalten als seine jüdischen Zeitgenossen. So ist es nicht zufällig, wenn er nach Lukas seine erste große Lehrrede in Nazareth an ein Schriftwort (Is 61, 1 f) anschließt (Lk 4, 15ff) und wenn der Auferstandene seine Jünger in den Sinn dieser Schrift und in die Erfüllung ihrer →Verheißungen einführt (Lk 24, 44–47), einer Schrift also, an deren ordnender Geltung er nicht rütteln (Mt 5, 17ff) noch sie durch einen zusätzlichen Kanon ergänzen wollte. Selbst die spätere Legendenbildung hat sich gehütet, Jesus irgendeinen Auftrag zur Anfertigung eines Evangeliums oder einer Lehrepistel in den Mund zu legen. Zwar fragt Jesus immer wieder nach dem eigentlichen göttlichen Sinn des atl. Gesetzes, jedoch nur, um dessen Verheißungen zu verdeutlichen und dessen normative Autorität dem Willensratschluß Gottes wieder unterzuordnen.

Nicht anders verhielten sich die ersten Künder der christlichen Heilsbotschaft (vgl. 2 Petr 1, 20f). Der Nachweis, der am Kreuze gestorbene und von Gott auferweckte Jesus von Nazareth (→Auferstehung Jesu) sei der im AT verheißene Messias und Gottessohn, sieht in Jesus dem Christus die Erfüllung des atl. Gesetzes und damit dessen Ende, ohne jedoch dieses Ende als Anfang im Sinne einer neuen heilsgeschichtlichen Epoche mit eigenen kanonischen Schriften anzusehen, denn die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi mit der aller

Welt offenbaren Vollendung der atl. Heilsverheißungen ließ weder Zeit noch Raum für die Entwicklung eines neuen kanonischen Schrifttums mit eigener normativer Geltung. Wohl keine der im späteren ntl. Kanon zusammengefaßten Schriften wurde in der Erwartung verfaßt, später einmal kanonisches Ansehen zu erlangen. Ihnen allen aber eignet in verschiedener Weise und wechselndem Ausmaß die Absicht, Juden oder Heiden das in Christus erfolgte Heilsgeschehen als schriftgemäß zu charakterisieren und von →Jesus Christus aus die einzig legitime Interpretation des AT zu ermöglichen (2 Kor 3, 6.15–17). Die Verselbständigung dieser Interpretation war nicht intendiert, wohl aber nur eine Frage der Zeit, d. h. der ausbleibenden Parusie. Galt besonders bei den Jerusalemer Uraposteln die Kontinuität zwischen atl. Verheißung und Erfüllung in Christus als selbstverständlich, so läßt sich auch die paulinische Konzeption von Christus als dem Ende des Gesetzes (Röm 10, 4) nicht alternativisch formulieren, denn das Gesetz bzw. die atl. Propheten liefern die weitaus meisten der Argumente in den paulinischen Briefen (vgl. allein im Römerbrief 16mal den ausdrücklichen Hinweis auf das AT: ». . . wie geschrieben steht«). Nie verweist Paulus auf seine eigenen Briefe oder setzt sie bei anderen als den Adressaten als bekannt oder als kirchliche Norm voraus.
»Die Idee, neue kanonische Bücher neben die altüberlieferten zu rücken, paßt absolut nicht in die apostolische Zeit; die Fülle lebendiger ›kanonischer‹ Elemente, diese Menge von Propheten, Zungenrednern, Lehrern, ließ ein Bedürfnis nach neuen hl. Schriften . . . gar nicht aufkommen; Kanonschöpfung ist immer Sache ärmerer Zeiten« (A. Jülicher/E. Fascher).
b) Die unverminderte Hochschätzung des atl. Kanons hinderte die apostolische Zeit jedoch nicht, die *Heilsgestalt Jesu Christi*, der das atl. Gesetz wieder im Heilswillen Gottes verankert hatte, zu jener *Autorität* zu erheben, die ihr kraft ihrer wesenhaften →Einheit mit dem Gott des atl. Gesetzes zukam (Jo 14, 10.24; 10, 30). Für die Urgemeinde wird die Person Christi selbst zum Kanon, zum Maßstab, an dem die Autorität der atl. Schriften zu messen ist. Abgesehen von einigen weniger bedeutenden Vorschriften (1 Kor 7, 10.12; anders jedoch 11, 23 ff) ist für Paulus das Heilsgeschehen, das sich in Tod und Auferweckung Jesu Christi ereignet hat, dieser Maßstab. Im mündlichen Kerygma der Urgemeinde werden auch bereits Logiensammlungen aus der →Verkündigung des historischen Jesus überliefert – immer jedoch in der personalen Bindung an den erhöhten Herrn, so daß der Kyrios zugleich *Inhalt* (Kol 2, 6), *Ursprung* (1 Kor 11, 23) und als der seiner Gemeinde beistehende →Hl. Geist (2 Kor 3, 17 ff) *Bewirker* und *Garant* der urapostolischen Überlieferung ist (vgl. Jo 14, 26; 16, 13). Mit der Auferstehung und Erhöhung des Herrn ging dessen Autorität an die Apostel über, denn ihnen hatte er das »Geheimnis des Reiches Gottes verliehen« (Mk 4, 11; →Reich Gottes), sie mit »aller Gewalt ausgestattet« und als Künder seiner Heilsbotschaft an

die Welt gesandt (Mt 28, 16–20). Diese apostolische Verkündigungstätigkeit ist Lukas so wichtig, daß er ihr im Anschluß an das →Evangelium Jesu Christi eine eigene Schrift, die Apostelgeschichte, widmet. Noch klarer stellt das Johannesevangelium die Bedeutung der Apostel heraus: Jo 17, 18; 20, 21 u. ö. überträgt der Auferstandene die ihm vom Vater in Vollmacht zugesprochene Sendung an seine Apostel (vgl. 2 Petr 3, 2). Nach Jo 17, 20 kann auf das Wort der Apostel hin der →Glaube an den Gottessohn bewirkt werden, denn das Schicksal des Jüngers ist jenem des Herrn gleich, und ihr Wort wird gleich dem seinen angenommen oder verworfen werden (Jo 15, 20). »Wer euch hört, hört mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich« (Lk 10, 16; vgl. Mt 10, 40). Damit ist die Grundstruktur frühchristlicher Normierung gegeben, die sich in dem Dreischritt kundtut: der Gott des Alten und Neuen Bundes – Jesus Christus – die Apostel. Damit ist aber zugleich eine Konzeption grundgelegt, die in 2 Clem 14, 2 voll entfaltet ist, insofern die Apostel in gleicher Weise als Träger der göttlichen Offenbarung gelten wie die Bücher des AT (vgl. auch IgnMagn 7, 1; Polyk 6, 3).

c) Unabhängig von der Entfaltung eines zunächst *christologischen* und dann *apostolischen Kanonprinzips* (s. u.) geht die Sammlung von apostolischen Briefen, Herrenworten und Berichten des Wirkens Jesu vor sich. Mit dem Übergang zur zweiten Generation, dem Aussterben der bevollmächtigten Künder der Heilsbotschaft und dem Tod der Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu Christi gewinnen diese zunächst nur als Gelegenheitsschriften intendierten Traditionen an Interesse und Hochschätzung, werden ausgetauscht und durch immer neues Abschreiben vor Vergessenheit und Verlust bewahrt. So spricht Lukas von den »vielen, die es unternommen haben, eine Darstellung der Begebenheiten zu verfassen, die in unserer Mitte zum Abschluß gekommen sind« (1, 1.3 f), und er meint damit nicht nur die mündlichen Traditionen (vgl. Jo 21, 24 ff). Doch bleiben die Anfänge solcher Überlieferungen und ersten Sammlungen im dunkeln.

Als ältestes Zeugnis spricht 2 Petr 3, 15 f von einem *Corpus Paulinum*, und Polykarp scheint außer dem 1. Thessalonicher-, dem Titus- und Philemonbrief (natürlich auch außer dem Hebräerbrief) die Sammlung der 13 kanonischen Paulusbriefe zu kennen, als Autorität anzuerkennen und das gleiche bei den Philippern vorauszusetzen. »Es gab wohl in der ältesten Zeit Sammlungen der Paulusbriefe, die in der Anordnung stark voneinander abweichen, wir haben aber nicht die leiseste Spur davon, daß es jemals eine Sammlung von mehr oder weniger Briefen neben den uns bekannten gegeben hat. Niemals wird ein Wort des Paulus von irgendjemand zitiert, das sich nicht in unserer Briefsammlung findet, obwohl doch der Apostel mehr Briefe geschrieben hat, als uns erhalten geblieben sind« (A. Wikenhauser).

Die vier Schriften der zweiten Einzelsammlung, die *Evangelien* – nach den Paulusbriefen in der 2. Hälfte des 1. Jh entstanden – waren wie diese zunächst an bestimmte Gebiete bzw. Gruppen von Christen ge-

richtet. So war das Markusevangelium zunächst für Rom und Italien vorgesehen; Matthäus schrieb für die judenchristlichen Gemeinden in Palästina und Syrien, Lukas ebenfalls für das heidenchristliche Italien und Griechenland und Johannes für Kleinasien. Lukas und Matthäus haben das Markusevangelium gekannt und benutzt. Das Johannesevangelium war bereits um 100 in Ägypten verbreitet. Um 130 bezeugt Papias von Hierapolis, die Evangelien nach Matthäus, Markus und Johannes zu kennen. Nach A. von Harnack wurden unter Hadrian († 138) die vier Evangelien zu einer Sammlung zusammengefaßt. Jedenfalls kennt Justin (1. Apol. 66f; 28; 33) alle vier Evangelien und stellt sie zur Verlesung im Gottesdienst den atl. Propheten gleich. Im Unterschied zu den Pauluszitaten finden sich bei den frühen Kirchenvätern häufig apokryphe Herrenworte oder sehr freie Zitierungen (vgl. 1 Clem 13, 1 f; 46, 7; 2 Clem 8, 5; 4, 5; 5, 2ff; 12, 2; Polyk 2, 3; IgnSm 3, 2 u. ö.). – Ein besonderes Problem bildete für die Urkirche die Viergestalt des einen Evangelium Jesu Christi. Spricht zwar Justin (1. Apol. 66, 3) deutlich von *den* Evangelien, so zitiert er doch häufig (Dial. 10, 2; 100, 1) nach der Formel: »... wie in dem Evangelium geschrieben steht«, und sein Schüler Tatian versucht um 170 n. Chr. in seinem Diatesseron, das wiederum die Vierzahl der Quellen voraussetzt, eine Evangelienharmonie zusammenzustellen. Erst Irenäus gibt eine – nachträgliche – theologische Begründung für die Viergestaltigkeit des Evangeliums, die auf die Bedeutung der Zahl 4 in der Schöpfungs- und Heilsordnung (vgl. Ez 1, 10; Apk 4, 7) zurückzuführen sei (Adv. Haer. III, 18, 8; vgl. Tertullian, Adv. Marc. IV, 2; Klemens von Alexandrien, Strom. III, 13, 93; I, 21, 136).
Aus der *dritten Gruppe* der ntl. kanonischen Schriften finden sich zwar schon bei den Apostolischen Vätern Zitate (1 Clem 36, 2f: Hebräerbrief; Polyk 7, 1 und 10, 2: 1. Petrusbrief und 1. Johannesbrief), jedoch rücken erst in der 2. Hälfte des 2. Jh die Apostelgeschichte, die Apokalypse, der Hebräerbrief, der 1. Johannesbrief und der 1. Petrusbrief zu kanonischer Geltung auf.
Entscheidenden Einfluß auf die Bildung eines kirchlichen Kanons nahm um die Mitte des 2. Jh in Rom bzw. Italien der aus Sinope in Pontus stammende *Marcion*, der jedoch wegen seiner gnostischen (→Gnosis) und antijüdischen Ideen in Kleinasien und Rom aus der Kirche ausgeschlossen wurde. Er verwarf das gesamte AT, da es von dem rächenden Gott der Gerechtigkeit stamme, der mit dem wahren guten Gott Jesu Christi nicht identisch sei. Paulus sei daher auch der einzige echte Apostel Jesu Christi, und das von allen atl. Zitaten und der Kindheitsgeschichte eliminierte Lukasevangelium, das jedoch direkte Offenbarung Gottes sei (und deshalb nicht, wie die Paulusbriefe, eines Prologes bedürfe), sei das εὐαγγέλιον, dem Marcion als zweiten Teil seines Kanons als ἀπόστολος 10 Paulusbriefe (ohne die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief) zuordnete. Eigentümlicherweise hat gerade der Häretiker Marcion die offizielle Kirche zur Entwicklung eines ntl. Kanonprinzips nachhaltig beeinflußt, stellt er doch

erstmals christliche Schriften nicht nur neben das AT, sondern *an* dessen Stelle. Die unstatthafte Eliminierung der atl. Offenbarung erfordert eine *neue Norm*, welche die Gewichtigkeit der alten voll ersetzen kann bzw. welcher eine Wertschätzung und Würdigung entgegenzubringen ist, die jener der Entstehungsgeschichte des AT, wie sie Esra entwickelt hatte, ebenbürtig ist. Hatte man zudem auch schon vor Marcion besonders die Evangelien hochgeschätzt, so erfahren jetzt die Briefe des Paulus, deren Lektüre man bis dahin für heilsam, nicht aber für heilsnotwendig gehalten hatte, die gleiche Einstufung wie die Evangelien, so daß also die Autorität der Apostel nach ihrem Tode auch auf ihre Schriften ausgedehnt wurde. In der Abwehr der marcionitischen Irrlehre sieht sich die Kirche fernerhin veranlaßt, allen vier von ihr anerkannten Evangelien einen Prolog voranzusetzen, desgleichen die zehn Prologe zu den Paulusbriefen aus dem marcionitischen Kanon zu übernehmen, für die drei zusätzlich anerkannten Pastoralbriefe ebenfalls Prologe zu verfassen und schließlich die Apostelgeschichte und die Apokalypse, die von Marcion ausdrücklich verworfen worden waren, durch kirchliche Prologe zu legitimieren. Ihren offiziellen dokumentarischen Niederschlag fand diese kirchliche Entwicklung gegen Ende des 2. Jh in dem sog. Fragmentum Muratorianum (so genannt nach seinem Entdecker L.A. Muratori; veröffentlicht 1740). Dieses Dokument, »eine Art Einleitung in das NT« (A. Wikenhauser), grenzt den Kanon der Ecclesia Catholica sowohl gegen häretische Schriften ab als auch gegen den »Hirten« des Hermas – also Schriften der apostolischen Väter –, der zwar gelesen, aber nicht öffentlich in der Kirche dem Volke mitgeteilt werden dürfe. Der Canon Muratori zählt 22 (23) Schriften des NT: die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 Paulinen, 3 Katholische Briefe (Judasbrief, 1. und 2. Johannesbrief), die Apokalypse und eine – allerdings als nicht überall anerkannt bezeichnete – Apokalypse des Petrus. Im Unterschied zu Irenäus, Hippolyt und Tertullian, den drei Kronzeugen des frühchristlichen Kanons, fehlt im Canon Muratori auffälligerweise der 1. Petrusbrief.

d) In der *abendländischen Kirche* ist um 200 die Sammlung des ntl. Kanons zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Fest liegen die Vierzahl der Evangelien mit der Apostelgeschichte und die 13 Paulinen; der Hebräerbrief wurde im Westen bis 380 nicht aufgenommen, weil man ihn nicht für einen echten Paulusbrief hielt. Schwankend ist noch die Zahl der Katholischen Briefe: mindestens der 1. Petrusbrief und der 1. Johannesbrief galten als kanonisch (wie auch die Apokalypse), der 2. Johannes- und der 2. Petrusbrief werden erwähnt, der Jakobusbrief war in der ersten Hälfte des 2. Jh im Abendland recht beliebt. Über den 3. Johannesbrief gibt es kein Zeugnis.

e) In der *griechischen Kirche* finden sich zuerst bei Klemens von Alexandrien († nach 217) spärliche Hinweise auf die 27 Schriften des NT (ohne den Philemon-, Jakobus-, 2. Petrus- und 3. Johannesbrief), ohne daß diese jedoch von nichtkanonischen Büchern scharf abge-

grenzt wurden. Dessen Schüler Origenes († 255) kennt als kanonisch das ganze NT, ohne jedoch eine Zahl für die Johannesbriefe anzugeben und ohne – infolge Textverderbnis? – die Apokalypse (In Ios. VII), die er jedoch in seinem Johanneskommentar anerkennt. Doch hat sich die Apokalypse trotz weitgehender kanonischer Geltung erst vom 6. Jh an in der palästinensischen und antiochenischen Kirche durchsetzen können, erlangte jedoch nie das ihr im Abendland entgegengebrachte Ansehen. Hingegen galt im Osten der Hebräerbrief meist als ein ursprünglich von Paulus hebräisch verfaßter und von Lukas ins Griechische übersetzter echter Paulusbrief. Für den Kanon der griechischen Kirche entscheidend ist der 39. Osterfestbrief des Bischofs Athanasius von Alexandrien aus dem Jahre 367, der neben den atl. Schriften die 27 Bücher unseres Kanons unter ausdrücklicher Berufung auf Apk 22,28 (»Niemand soll diesen etwas hinzufügen oder von ihnen wegnehmen«) als ausschließlich kanonisch bestimmt.
Die zahlreichen antiarianischen Synoden im Osten wie im Westen, die von Bischöfen abend- und morgenländischer Kirchen besucht wurden, führten seit der Mitte des 4. Jh zu einer kontinuierlichen Angleichung der westlichen Kanonvorstellungen und -zählungen an den Osten. Das 2. Kapitel des Decretum Gelasii, das wahrscheinlich auf die römische Synode vom Jahre 382 zurückgeht, enthält neben dem AT eine namentliche Aufzählung aller 27 ntl. Schriften, die spätestens in einem Brief des Papstes Innozenz I. vom Jahre 405 bestätigt und auch durch die drei afrikanischen Synoden von Hippo Regius (393) und Karthago (297, 419) belegt ist. Um das Jahr 400 ist die eigentliche Kanongeschichte abgeschlossen: Die normative Geltung der ntl. Schriften und ihre feste Zahl von 27 Büchern gilt als grundsätzlich unumstößlich.
4. *Der Gebrauch des ntl. Kanon vom Jahre 400 bis zur Gegenwart.* Trotz der verschiedenen synodalen Kanonentscheidungen gerät die Tatsache, daß nicht alle Schriften von Anfang an gleiches kanonisches Ansehen besaßen, nicht in Vergessenheit und findet in einer unterschiedlichen Bewertung vor allem des Hebräerbriefes, der Apokalypse und der Katholischen Briefe immer neue Nahrung (z. B. bei Isidor von Sevilla, † 636). Während Thomas von Aquin († 1274) und Nikolaus von Lyra († 1340) versuchen, dem Hebräerbrief durch den Nachweis, er stamme von Paulus, Gewicht zu verleihen, taucht der apokryphe Laodicenerbrief in vielen mittelalterlichen Bibelhandschriften und ersten Bibeldrucken auf, ohne daß man ihn jedoch für kanonisch gehalten hätte.
Im *Humanismus* werden verschiedentlich Zweifel an der Echtheit einzelner Schriften laut – bei Erasmus von Rotterdam († 1536) am Hebräer-, Jakobus-, 2. Petrus-, Judas-, 2. und 3. Johannesbrief und der Apokalypse –, ohne daß man jedoch an ihrer Kanonizität zweifelte; man schrieb ihnen höchstens geringere Autorität zu (so Kajetan, † 1534). Noch auf dem Tridentinum vertrat eine Gruppe unter dem Augustiner-Eremitengeneral Seripando die Auffassung, man müsse

im Anschluß an Hieronymus zwischen kanonischen Büchern im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne unterscheiden. Diese Richtung konnte sich jedoch nicht durchsetzen, und am 8. April 1546 legt das Trienter Konzil im Anschluß an das Florentinum den atl. und den ntl. Kanon fest, ohne eine Wertabstufung der einzelnen Schriften gegeneinander oder die Eliminierung der als unecht erkannten Perikopen zuzulassen (D 783ff). Zudem werden die 14 Paulinen dem Apostel Paulus zugesprochen, die drei Johannesbriefe, die Apokalypse und das Johannesevangelium dem Apostel Johannes; die Verfasser des Jakobus- und Judasbriefes werden als Apostel bezeichnet. »Doch ist die theologische Wissenschaft (sich) darüber einig, daß das Konzil nur die Zugehörigkeit der aufgezählten Bücher mit all ihren Teilen zum Kanon zum Glaubensartikel machen, nicht aber gewisse historische Probleme betreffs der Verfasser der Bücher und der Echtheit der angefochtenen Abschnitte autoritativ entscheiden wollte... Echtheit und Kanonizität sind also deutlich verschiedene Begriffe« (A. Wikenhauser).

Die *Reformatoren* (→Reformation; →Protestantismus) griffen die Kanonkritik der Humanisten weitgehend auf und radikalisierten sie teilweise. So machte Luther auf Grund seines theologischen Prinzips von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben das Johannesevangelium, den Römer- und Galaterbrief zur Norm der anderen ntl. Schriften, deren Werthaftigkeit danach bemessen wird, wie weit sie »Christum treiben«. Damit wird eine Stufenfolge innerhalb des Kanons postuliert, derzufolge Paulus zum vornehmlichen Interpreten der göttlichen Offenbarung wird. Die Bedenken, die Calvin († 1564), Karlstadt († 1541), Oecolampad († 1531) und zuletzt Beza († 1605) gegen die Katholischen Briefe und die Apokalypse vorbringen, sind jedoch primär kanongeschichtlicher Natur und treten folglich auch vom 18. Jh an – wohl auf Grund pietistischen Einflusses – fast ganz zurück, werden jedoch im 20. Jh in der sog. »Liberalen Theologie« und in der historisch-kritischen Methode durch die Frage nach »Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons« (W. G. Kümmel) zu einem Kernproblem der evangelischen Theologie, die um die »Einheit des ntl. Kanons« und das reformatorische Sola-Scriptura-Prinzip ringt und das Fundament der christlich-theologischen Verständigungsbasis gefährdet.

5. *Zum Kanonprinzip. a) Zur Fragestellung.* Systematisch betrachtet läßt sich zwar von der Inspiration und vom Offenbarungsbegriff her manches zum Kanonprinzip sagen, ohne daß man jedoch alle historischen Beobachtungen befriedigend erklären könnte. Denn die Kriterien für die historisch zu beobachtende Abgrenzung eines ntl. Schriftenkanons lassen sich nachträglich nicht mehr eindeutig erheben. Zweifellos war es die vermeintliche Abfassung durch einen *Apostel*, die diesen Schriften ihre normative Anerkennung verschaffte – wie die Aufnahme des Hebräerbriefes in den Kanon zeigt, die parallel läuft mit der Anerkennung seiner paulinischen Verfasser-

schaft. Daß man bis zum 4. Jh eine nachweislich apostolische Schrift nicht in den Kanon aufgenommen hätte, wäre undenkbar – wie die Kanonizität des kleinen mehr privaten Philemonbriefs verdeutlicht. Doch führt bereits Augustinus in einer 397 erschienenen Schrift (Contra Epistolam Manichaei, 5, 6) die Glaubwürdigkeit der Schrift auf die *Kirche* zurück, aus deren Händen er sie empfangen habe; und seit Gregor dem Großen (Moralia in Job, abgeschlossen ca. 595) über das ganze Mittelalter hin (Thomas von Aquin) bis zu den ersten Bibeldrucken galt der apokryphe Laodicenerbrief als echter Paulusbrief, ohne je zum Kanon gerechnet zu werden. Die apostolische Verfasserschaft der ntl. Bücher, die die Kirche vom 2. bis 4. Jh als Auswahlkriterium geleitet hat, kann also schwerlich endgültiges dogmatisches Kriterium für die Kanonizität einer biblischen Schrift sein, zumal einzelne Schriften der Apostolischen Väter häufig »apostolischer« im weiteren Sinne zu sein scheinen als etwa die Apokalypse. Aus diesem Sachverhalt resultiert die Behauptung W. G. Kümmels: »Die endgültige Abgrenzung des ntl. Kanons der alten Kirche ist also durch einen nicht weiter begründeten Entscheid vollzogen worden« (ZThK 47 [1950], 288).

b) Die nicht zuletzt durch die *Kontroverstheologie angeregte Diskussion* um das katholische Verständnis des Verhältnisses von Schrift (→Hl. Schrift und Theologie) und →Tradition hat bisher vornehmlich zu einer deutlicheren Umschreibung des Traditionsbegriffs geführt, ohne gleichzeitig hinreichend Auskunft zu geben über das Wesen der Schrift, obschon die evangelische Theologie seit längerem leidenschaftlich nach der kanonischen Geltung jener Schriften fragt, die nachweislich nicht als apostolisch im engeren Sinne ihrer Urheberschaft gelten können. Die fundamentaltheologische Definition dessen, was als apostolisch im weiteren Sinne zu gelten hat (G. Söhngen, Überlieferung und Apostolische Verkündigung), wird auf evangelischer Seite nur teilweise (O. Cullmann) äußerst zögernd akzeptiert, so daß H. Strathmann (Krisis, 295) nicht zu Unrecht die Kanonfrage »eine schleichende Krankheit der evangelischen Theologie und damit der evangelischen Kirche« genannt hat: »die Unklarheit ihres Verhältnisses zu den Urkunden ihres Ursprungs, also zum Bibelkanon«.

Alle bisherigen Lösungsversuche sind trotz der Verschiedenheit ihrer Ansätze nicht letztlich befriedigend. K. Barth verzichtet auf ein von außen gesetztes Kriterium: Die Bibel mache sich selbst zum Kanon, weil sie als prophetisch-apostolisches Wort Zeugnis, Verkündigung und Predigt von Jesus Christus sei (Kirchliche Dogmatik I/1, 110f) und sich als solche der Kirche aufdränge (ebd. I/2, 526; vgl. D 1787). Die Kirche könne den Kanon nur registrieren, jedoch – und das wäre die katholische Ergänzung zu Barth – hat sie in ihrem menschlichen Bereich Anteil an der Autorität Gottes, so »daß wir die Kirche in Sachen des Kanons zu hören haben« (ebd. I/2, 526). Die Ansicht W. G. Kümmels, die exemplarische Gegenposition zu Barth, sieht im Kanon »eine bewußte Schöpfung der Kirche, die notwendigerweise

der immer erneuten Nachprüfung bedarf« (vgl. ZThK 47 [1950], 293f). Kriterium für diese Nachprüfung könne nur sein – entsprechend dem lutherischen *urgemus Christum contra Scripturam* (WA 39,1,47) – »die zentrale Christusverkündigung des NT in ihren verschiedenen Formen wirklich als Norm zu begreifen« (ebd. 312; vgl. zum ganzen P. Lengsfeld, Tradition, 81–104).

Eine fruchtbare *Diskussionsgrundlage* könnte die Position O. Cullmanns abgeben, der im Kanonprinzip des 2. Jh einen »die ganze Zukunft der Kirche verpflichtenden Entscheid« sieht, ein heilsgeschichtliches Ereignis von einmaliger Bedeutung und zugleich eine »Tat der Demut«, durch die sich die Kirche selbst gebunden und dieser Norm unterworfen habe (Die Tradition, 45ff). Cullmann betont nicht nur den Unterschied zwischen Zeit der *Offenbarung* (= Zeit der Apostel) und Zeit der Offenbarungs*interpretation* (= Zeit der Kirche), sondern er sieht darüber hinaus im kirchlichen Kanonprinzip die deutliche Zäsur zwischen beiden.

c) *Zum katholischen Kanonbegriff.* Der katholischerseits (H. Bacht, J. Daniélou, P. Lengsfeld u.a.) übliche Verweis auf das bis heute gleiche kirchliche Lehramt, das um das Jahr 200 kraft des der Kirche verheißenen Hl. Geistes zu dieser entscheidenden Grenzziehung begnadet und befähigt war und heute zu ähnlichen dogmatischen Entscheidungen befähigt ist, ist deswegen vonnöten, weil die reflexe Erkenntnis, daß eben diese und nicht andere Schriften inspiriert sind, der an sich durch die Inspiration bedingten Kanonizität dieser Schriften nachfolgen kann und kanongeschichtlich betrachtet ja auch erst nachgefolgt ist. Im Sinne dieser Unterscheidung zwischen lehramtlicher, reflexer Erkenntnis des Kanons und der ihn an sich konstituierenden Inspiration ist natürlich der Kanon*entscheid* gegenüber anderen nachfolgenden Dogmatisierungen erst später erkannten ursprünglichen Offenbarungsgutes von seiten der lehramtlichen Kirche nicht singulär. Insofern ist jede nachträgliche Erkenntniserhellung ursprünglichen Offenbarungsgutes, jede Definition, eine »Begrenzung« und damit immer eine Tat der Demut. Doch wird man mit dieser formalen Differenzierung zwischen den konstitutiven Kanonkriterien und ihrer Erkenntnis, die historisch zu erheben äußerst schwierig ist (infolge der problematischen apostolischen Urheberschaft der ntl. Schriften), nicht die inhaltliche Relevanz dieser Kanondogmatisierung übersehen wollen, die ja gerade darin besteht, daß »Kanon« wertende Abhebung in gleicher Weise gegen die nachapostolischen kirchlichen Schriften wie gegen die Apokryphen und die wild wuchernde Legendenbildung bedeutet. Mag es mehr oder minder historisch und apologetisch bedingt gewesen sein, daß die Kirche die Unterscheidung zwischen kanonisch und nichtkanonisch traf: es handelt sich wie bei den frühchristlichen christologischen Dogmatisierungen um eine Entscheidung, die das außerhalb der Begrenzung Verbliebene bewußt mit *geringerem* Würde- und Geltungsausmaß bedenkt.

Die Dringlichkeit dieser Überlegungen wird dadurch besonders deutlich, daß heute in kirchlichen Lehrentscheidungen und systematischen Darlegungen der *consensus patrum* als »Tradition« de facto gleichberechtigt neben dem Schriftbeweis rangiert. Nach dem Gesagten kann es aber nicht die Absicht des heute wie damals unveränderten Lehramtes der Kirche gewesen sein, die Schriften des AT und NT als Kanon, als Norm zu definieren, damit spätere Generationen in ihrer Glaubensbegründung und auf der Suche nach den Quellen der Offenbarung diesen aus dem breiten Strom frühchristlicher Traditionen zu besonderen Aufgaben abgeleiteten und reingehaltenen Kanon wieder in das breite Bett verschiedenwertiger Traditionen zurückströmen lassen. Es scheint also durchaus angezeigt, dem Kanonentscheid neben anderen kirchlichen Lehrentscheidungen besondere Aufmerksamkeit zu widmen (J. R. Geiselmann) und gerade von der Tatsache aus, daß es die *Kirche* selbst war, die eine Kanonabgrenzung für nötig und sinnvoll erachtete, die Frage nach der Suffizienz der Schrift (K. Rahner) neu zu überdenken – eine Frage, die sich innerhalb der katholischen Glaubensbegründung schon von selbst stellt, als Diskussionsgrundlage des kontroverstheologischen Gespräches aber von besonderer Wichtigkeit ist.
Die Unterscheidung zwischen der Konstitution des Kanons und seiner späteren reflexen Erkenntnis durch die Kirche kann auch den vermeintlichen Zirkel Kirche – Kanon – Kirche auflösen helfen, denn es ist zunächst nur die Feststellung der historischen Tatsache, von einer »Wechselwirkung zwischen dem sich selbst durchsetzenden Schriftkanon und der durch die Verkündigung dieses Kanons konstituierten und diesen wieder autorisierenden Kirche« zu sprechen (H. Diem, Dogmatik I, 180f). Schrift und Kirche stehen aber hinsichtlich ihrer Konstitution auf gleicher Ebene und können sich deshalb nicht wirklich gegenseitig begründen (was nicht ausschließt, daß eine dauernde befruchtende Wechselwirkung zwischen beiden besteht). Zusammen mit der Urkirche, der Zeit der Apostel und des Ursprungs, hat die im Kanon zusammengefaßte Schrift teil an dem die Zeit der Kirche begründenden Stiftungshandeln Gottes. Kirche und Schrift gehen also gleicherweise auf den Stiftungswillen Gottes zurück, und weil der Akt der Stiftung der Kirche »(terminativ) qualitativ anders als der der Erhaltung« ist, so gehört auch die Schrift »zu den Konstitutionen dieser Urkirche als des qualitativ einmaligen Werkes Gottes und als des bleibenden kanonischen Ursprungs für die spätere Kirche« (K. Rahner, Über die Schriftinspiration, 51.55).
Versucht man schließlich, die historischen Beobachtungen der Kanongeschichte mit systematischen Überlegungen auf einen Nenner zu bringen – letztlich schlüssig kann das jedoch kaum gelingen –, so läßt sich dogmengeschichtlich etwa formulieren: »Gott ist es, der die Kirche setzt, und die Kirche setzt äußerlich (im Hinblick auf die menschlichen Verfasser seiner Schriften) den Kanon, und in dem Kanon ist wieder das Zeugnis der Urkirche über die Kirche enthalten,

im Kanon setzt Gott die Kirche« (P. Lengsfeld, Überlieferung, 116). So kann und muß sich die Kirche heute an einen Kanon gebunden wissen, den sie in der Zeit ihres Ursprungs auf Grund der besonderen Gnadensituation dieser Inkarnationszeit qualitativ aus sich hervorbrachte und quantitativ abgrenzte. Die unter göttlicher Inspiration entstandenen biblischen Schriften werden für die Kirche vom 2. Jh an auch explizit das ihr selbst reflex bewußte Grundgesetz, nach dem sie für alle Zukunft angetreten ist.

TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur I–X, Leipzig 1881–1929; A. JÜLICHER – E. FASCHER, Einleitung in das Neue Testament. Tübingen [7]1931; W. G. KÜMMEL, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, in: ZThK 47 (1950), 277–313; E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: EvTh 11 (1951/52), 201–217; O. CULLMANN, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem. Zürich 1954; O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament. Tübingen [2]1956; P. KATZ, The Old-Testament-Canon in Palestine and Alexandria, in: ZNW 47 (1956), 191–217; A. WIKENHAUSER, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg [4]1961; H. BACHT, Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung, in: Cath 12 (1958), 16–37; K. RAHNER, Über die Schriftinspiration. Freiburg [2]1959; E. SCHOTT – L. VISCHER, Kanon, in: RGG III ([3]1959), 1116–1122; A. BEA, Inspiration, in: LThK V ([2]1960), 703–711 (Lit.); H. BRAUN – W. ANDRESEN – W. MAURER – O. PERELS, Die Verbindlichkeit des Kanons. Berlin 1960; P. LENGSFELD, Überlieferung. Paderborn 1960 (Lit.); J. SCHILDENBERGER – J. MICHL – K. RAHNER, Biblischer Kanon, in: LThK V ([2]1960), 1277–1284 (Lit.).

P. Neuenzeit

K. ALAND, Das Problem des neutestamentlichen Kanons, in: ZSTh 4 (1962), 220–242; N. APPEL, Kanon und Kirche. Paderborn 1964; H. HAAG, Die Bildung des Schriftkanons, die Heilige Schrift als Ganzes, in: MySal I. Einsiedeln 1965, 373–393; W. JOEST, Erwägungen zur kanonischen Bedeutung des NT, in: Kerygma und Dogma 12 (1966), 27–47; H. BRAUN, Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf?, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament. Tübingen [2]1967, 310–324; H. VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen 1968; TH. LORENZMEIER, Kerygma und Kanon, in: Exegese und Hermeneutik. Hamburg 1968; 91–126; W. MARXSEN, Das Problem des neutestamentlichen Kanons aus der Sicht des Exegeten, in: Der Exeget als Theologe. Gütersloh 1968, 91–103; DERS., Kontingenz der Offenbarung oder (und?) Kontingenz des Kanons?, in: ebd. 129–138; P. NEUENZEIT, Kanon, Kanongeschichte, in: SM II (1968), 1025–1034; H. CONZELMANN, Geschichte des Urchristentums. Göttingen 1969.

KIRCHE

I. Biblisch II. Dogmengeschichtlich III. Systematisch IV. Reform der Kirche

I. Biblisch

1. *Terminologie.* a) Im NT begegnen verschiedene Bezeichnungen der Kirche, die deshalb aufschlußreich sind, weil aus ihnen hervorgeht, wie die Urgemeinde in ntl. Zeit ihr eigenes Wesen verstanden hat. In der Zeit des theologischen Liberalismus des 19. und beginnenden 20. Jh war es weithin herrschende Meinung, die christliche Kirche sei nach einer kirchenfreien Anfangszeit erst allmählich durch den freien Zusammenschluß der Christusgläubigen und dann der lokalen Einzel-

gemeinden, also »von unten her« entstanden. Diese Ansicht hat inzwischen der Erkenntnis Platz gemacht, daß die Kirche einmal vom ersten Augenblick des Osterglaubens, des Glaubens an die Auferweckung des Messias Jesus und seine Erhöhung durch Gott (→Auferstehung Jesu), sowie der Geistsendung (→Hl. Geist) vorhanden war, daß ferner das Primäre an der Kirche nicht die Einzelgemeinden sind, sondern die eine umfassende Gesamtkirche, deren lokale Repräsentation die Einzelgemeinden darstellen. In dieser Überzeugung war zugleich der Gedanke enthalten, daß die Kirche nicht bloß menschliche, aus der praktischen Notwendigkeit des Zusammenschlusses Gleichgesinnter entstandene Religionsgemeinschaft ist, sondern das Werk Gottes. Diese Überzeugung findet ihren Ausdruck in den Bezeichnungen, die das NT für die Kirche wählt und in denen sich das Selbstbewußtsein des Urchristentums spiegelt.

b) Die wichtigste und häufigste dieser Bezeichnungen ist ἐκκλησία Im profanen Griechisch bezeichnet dieses Wort die Volksversammlung (so auch Apg 19,32.39.41). Die Urkirche dagegen versteht sich, wenn sie sich ἐκκλησία nennt, als das Volk Gottes. Und zwar kann damit sowohl die einzelne lokale Kirche, wofür sich der deutsche Name »Gemeinde« eingebürgert hat – mag diese auch noch so klein sein –, als auch die eine umfassende Gesamtchristenheit, die »Kirche«, gemeint sein.

In der Septuaginta, der Bibel der griechisch sprechenden Urgemeinde und der ntl. Schriftsteller, ist ἐκκλησία die gewöhnliche Übersetzung des hebräischen קָהָל. Das AT spricht vom קָהָל (oder קְהַל יהוה) besonders dann, wenn dieser als Volk Gottes zum →Kult oder zum Heiligen Krieg versammelt ist (Nm 16,3; 20,4; Dt 23,2–4), aber auch dann, wenn nicht an das *versammelte* Volk gedacht ist (Esr 2,64; Neh 7,66; 10,8). Bei →Paulus, der das Wort im NT am häufigsten gebraucht, bezeichnet es entweder die zum Gottesdienst versammelten Christen einer Stadt oder die Gesamtheit der Christen eines Ortes, insofern sie eine Einheit bilden, also wie gewöhnlich die Lokalgemeinde (vgl. neben den Überschriften des 1. und 2. Thessalonicherbriefes, des Galaterbriefes und 1. und 2. Korintherbriefes [wofür Paulus in den späteren Briefen »die Heiligen« schreibt]: Röm 1,7; Kol 1,2; Phil 1,1; vgl. innerhalb des Textes jene Stellen, an denen das Wort im Plural steht, z.B. 1 Thess 2,14; 1 Kor 4,17; 11,16; 16,1; 2 Kor 8,1). Es gibt also in diesem Sinn eine Mehrzahl von Ekklesien.

Das nämliche Wort kann aber auch die als Einheit verstandene Gesamtchristenheit, die Kirche schlechthin, bezeichnen (Gal 1,13; 1 Kor 10,32; 12,28; 15,9; Phil 3,6, besonders im Kolosser- [1,18.24] und Epheserbrief [1,22; 3,21; 5,23ff]). Aus dem Überwiegen der Bedeutung im Sinne von »Lokalgemeinde« folgt aber nicht, für Paulus sei die Idee der Gesamtkirche sekundär, einfach die Summe der Einzelgemeinden. Seit R. Sohm hat sich die Erkenntnis allgemein durchgesetzt, daß schon für Paulus und nicht erst für die zweite christliche Generation die allgemeine eine Kirche das Primäre ist. In der Einzel-

gemeinde aber tritt sie in Erscheinung, wie z.B. 2 Kor 11,2 beweist, wo Paulus die Vorstellung der Kirche als Braut Christi – eine Bezeichnung, die an sich für die eine Gesamtkirche gilt – auf die korinthische Gemeinde anwendet. Hier zeigt sich, daß in der Lokalgemeinde sich die universale Kirche konkret darstellt. Dieser Gebrauch des Wortes ἐκκλησία kann nicht aus dem profanen Sprachgebrauch abgeleitet sein, wo das nämliche Wort nie religiösen Sinn hatte, sondern stets den zu einer Versammlung zusammengerufenen δῆμος einer Stadt bezeichnet. Die wahre Herkunft des Wortes in seinem ntl. Sinn zeigt klar dessen Gebrauch bei Paulus, der es mehrmals mit einem Genitiv verbindet: elfmal spricht er von der ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ (1 Thess 2,14; 2 Thess 1,4; 1 Kor 1,1; 10,32; 11,16.22 usw.). An diesem Ausdruck ist besonders wichtig, daß statt seiner, von Röm 16,16 abgesehen, niemals, wie man erwarten möchte, von der ἐκκλησία Χριστοῦ gesprochen wird, während doch nach Paulus die Kirche der Leib Christi ist. Dies ist nur so zu erklären, daß Paulus – wie schon die Urgemeinde, deren Sprachgebrauch er folgt – diese Bezeichnung und auch die Verbindung ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ nicht selbst gebildet, sondern aus dem Judentum bzw. dem AT übernommen hat. Durch die Übernahme dieses Terminus als Selbstbezeichnung aber bekundete die Urgemeinde das Selbstbewußtsein, die legitime Nachfolgerin der atl. Gottesgemeinde, das Gottesvolk der Endzeit zu sein. Darin liegt das Bewußtsein einerseits der engen Zusammengehörigkeit mit dem empirischen →Israel, andererseits des schroffen Gegensatzes zu ihm. Weil das »fleischliche Israel« Jesus als seinen Messias ungläubig ablehnte, hat es sich selbst der Privilegien des auserwählten Bundesvolkes beraubt; an seine Stelle ist die Kirche als das neue Gottesvolk getreten. Der Glaube, daß dem so ist, wird durch die Aneignung des Namens ἐκκλησία ausgesprochen.

In der Septuaginta wird das hebräische קָהָל wiederholt auch durch συναγωγή übersetzt (Lv 16,17; Nm 10,7; 15,14 u. ö.). Dieses Wort wurde von der Urgemeinde als Selbstbezeichnung nicht übernommen (nur Jak 2,4 bezeichnet so die gottesdienstliche Versammlung der Christen; vgl. dagegen 5,14), sondern ist der jüdischen Gemeinde vorbehalten worden (Apg 17,1).

Der Gedanke, die Christen seien das wahre oder neue, das »geistige« Israel, ist im NT mit besonderem Nachdruck von Paulus ausgesprochen worden (Röm 2,28f; Kol 2,11f; Phil 3,2ff). Nicht die fleischlichen Nachkommen Abrahams sind die wahren Juden oder Israeliten und Erben der Abraham von Gott gegebenen →Verheißungen, sondern die Christen, weil sie und nur sie als Glaubensmenschen dem Glaubensmann Abraham wesensverwandt sind (Röm 4,1–25; 11; Gal 3–4; →Glaube).

Neben dem Terminus ἐκκλησία hat das NT noch andere Bezeichnungen der Kirche, die den gleichen Gedanken aussprechen und ebenfalls aus dem AT stammen. Dazu gehört der Ausdruck »die Heiligen«, der wohl zunächst die Selbstbezeichnung der judenchristlichen Gemeinde

von Jerusalem war und dann auf die Christen überhaupt übertragen wurde (1 Kor 6,1f; 14,33; Apk 20,9; 22,23). Wenn Paulus von der Kollekte für Jerusalem spricht, redet er einfach von »den Heiligen« (1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1.12; Röm 15,25.31). Im AT wird Israel »heilig« genannt, weil es durch den Bundesschluß am Sinai (→Bund) von Jahwe aus allen Völkern auserwählt und zu seinem »Eigentumsvolk« gemacht worden ist (Ex 19,6). Dieses Attribut begegnet auch noch im Spätjudentum häufig (1 Makk 1,46; Tob 12,15; aethHen 50,1; TestLev 18,10f; Ps Sal 17,36; →Heiligkeit I). Wenn die Urkirche sich diesen auszeichnenden Titel des alten Bundesvolkes zu eigen macht, bezeichnet sie sich wiederum als das Gottesvolk der Endzeit. Mit dem Titel οἱ ἅγιοι identisch ist die Bezeichnung »die Auserwählten«. Die Christen als solche heißen Auserwählte (Röm 8,33; Kol 3,12; 2 Tim 2,10; 1 Petr 1,1; 2,9) oder »Berufene« (Röm 1,6; 1 Kor 1,24; TestJud 1) oder auch »berufene Heilige« (Röm 1,7; 1 Kor 1,2), wie im AT (Ps 105,43; Sir 46,1) und im Judentum (aethHen 40,5; 41,2; 51,5; Dam 6,2) das Volk Israel und seine Glieder. Ferner nennt die Urkirche sich schlechthin »das Volk Gottes« oder »das heilige Volk« (Tit 2,14; Hebr 2,17; 13,12; 1 Petr 2,10). Während aber im AT durch diese Bezeichnung (עָם, λαός) Israel sich als Gottes Bundesvolk von den Heidenvölkern (גּוֹיִם, ἔθνη) unterschied, sind vom neuen Gottesvolk der Kirche die Heiden nicht mehr ausgeschlossen (Eph 2, 12–19): Nach Apg 15,14 ist aus allen Völkern (ἔθνη) jetzt für Gott ein neues Volk (λαός) erwachsen (→Nichtchristen).

Von besonderer theologischer Tiefe ist die von Paulus geprägte Idee der Kirche als *Leib Christi.* Die Priorität der Gesamtkirche vor der Einzelgemeinde drückt sich darin besonders deutlich aus. Die Vorstellung der Kirche als Organismus fand Paulus nicht in den atl. Schriften vor, sondern er übernahm dabei den der Antike geläufigen Vergleich einer →Gemeinschaft mit einem Organismus, dessen viele Glieder eine Lebenseinheit bilden (1 Kor 12,12–14; Röm 12,4f). Aber für Paulus ist die Kirche nicht irgendein Leib, sondern sie ist *der* Leib Christi, den er 1 Kor 12,12 einfach »Christus« nennt. Während in den Hauptbriefen vornehmlich das Verhältnis der Glieder zueinander und ihre →Einheit in Christus (»ein Leib in Christus«: Röm 12,5) ins Auge gefaßt wird, steht im Kolosser- und Epheserbrief ihr Verhältnis zu Christus als ihrem Haupt im Vordergrund (Kol 1,18; Eph 1,22; 4,15f). Eph 1,23 (»die Kirche, die sein Leib ist«; vgl. Kol 1,24) klingt wie eine Definition. Eph 3,4 heißt sie »das Christusmysterium« (→Jesus Christus), weil in ihr Gottes ewiger, die ganze Menschheit, Juden und Heiden umfassender Heilsratschluß erfüllt worden ist (→Heilsgeschichte). Indem Gott Christus, durch den er das All geschaffen und durch den er alles versöhnt hat, auch »als Haupt der Kirche gegeben hat, die sein Leib ist, das Pleroma dessen, der alles in allem erfüllt« (Eph 1,22f; Kol 1,18–20), ist die Kirche als eine himmlische, mit göttlichen Kräften erfüllte Größe bezeichnet. In ihrer Existenz erfährt Christi Heilswerk, dem sie ihren Ursprung verdankt

(Eph 2,13–16; 5,25ff; Kol 1,20–22), an der in ihr geeinten Menschheit seinen Abschluß. Das Lebensprinzip, durch das sie die in ihr wirkenden göttlichen Kräfte empfängt, ist das göttliche Pneuma (Eph 4,4; 1 Kor 12,3–10.13), das mit dem erhöhten, pneuma-erfüllten Christus identisch ist.

Aus dem Gesagten wird klar, wie weit Paulus davon entfernt ist, in der Kirche nicht mehr als eine von Menschen zustandegebrachte Gemeinschaft zu sehen. Wohl ist sie die →Gemeinschaft der durch Christi Heilstat geretteten Menschen, die als Gemeinschaft von Menschen notwendig eine bestimmte soziale Struktur besitzt. Weil sie aber eine himmlische Größe ist, so sind auch die in ihr vorhandenen →Ämter nicht aus einer natürlichen soziologischen Notwendigkeit entstanden, sondern ihr von Christus, ihrem göttlichen Haupt, »gegeben« (Eph 4,11f). Als Heilsanstalt ist sie nicht lediglich die Summe ihrer Glieder, sondern wird als eine diesen übergeordnete Größe verstanden. Darum kann in der Apostelgeschichte (2,41.47; 5,14) gesagt werden, daß die Gläubigen durch die →Taufe von Gott zur Kirche »hinzugefügt«, in den Leib Christi eingegliedert werden. Die Existenz der Kirche gehört somit zum eschatologischen Heilsgeschehen.

c) *Kirche und Reich Gottes.* Obwohl die Kirche weit mehr ist als eine von Menschen geschaffene Religionsgesellschaft, ist sie nach dem NT keineswegs mit dem →Reich Gottes identisch. Auch wenn einmal von »Mitarbeitern am Reiche Gottes« gesprochen wird (Kol 4,11), ist damit nicht gemeint, daß Menschen – wie die christlichen Missionare (→Mission) – am Reich Gottes mitarbeiten, es »bauen« helfen. Man kann nach dem NT nicht sagen, die Kirche sei »das Reich Gottes auf Erden«, »die Trägerin des Gottesreiches« oder »die Jetztgestalt des Gottesreiches«. Wohl sind nach dem NT die Kräfte der Gottesherrschaft in der Kirche wirksam. Aber damit ist nur gesagt, daß die beiden nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Die Kirche ist vielmehr als »Heilsanstalt« auf das Gottesreich hingeordnet. »Sie soll einmal die Gottesgemeinde der vollendeten βασιλεία werden, freilich erst nach der Prüfung und Scheidung im →Gericht« (R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg [2]1961, 160). Als die Gemeinschaft der Anwärter auf das Reich Gottes ist sie in gewissem Sinne die Vorstufe zur βασιλεία. Aber die Zugehörigkeit zur Kirche gewährt noch keine Garantie für die zukünftige Zugehörigkeit zum Gottesreich. Auch ist diese, da sie noch im gegenwärtigen Äon lebt, Anfechtungen (→Versuchung) ausgesetzt. Klar wird das Verhältnis zwischen ihr und der Gottesherrschaft ausgesprochen in dem Gebet der Didache (10,5): »Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu retten von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie von den vier Winden zusammen, sie, die Geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast« (vgl. zu diesem Abschnitt R. Schnackenburg, ebd. 149–172, 199–212).

Die älteste Gestalt der Kirche besaß noch keinen eigenen →Kult, da sie sich noch nicht von der jüdischen Gemeinde losgelöst hatte (Apg

2,46; 3,1; 5,42). Aber Ansätze zu eigenen Gottesdienstformen sind bereits vorhanden, da die Gemeinde auch in Privathäusern zu gemeinsamen Mahlzeiten sich versammelte – mögen diese auch zunächst noch nicht kultischen Charakter gehabt haben. Eine deutliche Spur eines spezifisch christlichen Kults ist der von Paulus überlieferte aramäische Gebetsruf μαρανα϶ά (1 Kor 16,22), der auch die Stimmung ausdrückt, in der die Urgemeinde ihre Kultmahle feierte: in der sehnsüchtigen Erwartung der baldigen Wiederkunft des erhöhten Herrn (vgl. 1 Kor 11,26). Die Gemeinde lebt ja in dem Bewußtsein, das Gottesvolk der Endzeit zu sein. Die Grundlage ihrer Existenz bildet der durch Christi Tod gestiftete Neue Bund (1 Kor 11,25). Als Heilige, Auserwählte sind die Christen aus der →Welt ausgesondert, von »denen draußen« (1 Thess 4,12; 1 Kor 5,12; Kol 4,5) getrennt. Das gibt der Urgemeinde das Gefühl der Fremdheit in der Welt. Die Christen sind »Fremdlinge und Beisassen« (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11), sollen darum »fehllose Kinder Gottes sein inmitten eines verkehrten und verirrten Geschlechts« (Phil 2,15). Sie haben hier auf Erden als das auf der Wanderschaft befindliche Gottesvolk keine bleibende Stadt, sondern trachten nach der zukünftigen (Hebr 13,14). Das Staatswesen, dessen Bürger sie sind, ist im Himmel vorhanden (Phil 3,20). Weil der Welt das →Evangelium eine Torheit ist (1 Kor 1,18), darum haßt sie die Christen, und dies ist der Beweis, daß sie nicht zu ihr gehören (Jo 15,18f; →Ärgernis). Sie sind zwar in der Welt (Jo 17, 11), aber nicht »aus« ihr (Jo 17,14–16). Sie leben aber in der Gewißheit, daß »die Gestalt dieser Welt schon im Vergehen ist« (1 Kor 7, 31).

d) *Die Verfassung der Kirche.* Als in der Geschichte sich verwirklichende Gemeinschaft kann die Kirche nicht ohne soziale Gliederung und hierarchische Ordnung bestehen. Darum bewirkt nach 1 Kor 12, 4–11 das Pneuma (nach Eph 4,7–12 der erhöhte Herr) in ihr die unterscheidenden Ämter und Charismen. Die Ausbildung der hierarchischen Stufen ist aber in ntl. Zeit erst noch im Werden. Doch kennt das NT bereits das Amt der örtlichen Gemeindevorsteher, der πρεσβύτεροι (Apg 11,30; 14,23; 21,18; Jak 5,14; 1 Petr 5,1f) bzw. der mit diesen identischen (vgl. Apg 20,17–28; Tit 1,5–7) ἐπίσκοποι (Phil 1,1; 1 Tim 3,2). Am weitesten ausgebildet erscheint die Kirchenverfassung in den Pastoralbriefen, die bereits eine feste Ordnung der Einzelgemeinde zeigen und dem Kirchenbild ein gewisses »institutionelles« Aussehen geben, das sich von dem »pneumatischen« der paulinischen Hauptbriefe und auch der Gefangenschaftsbriefe deutlich unterscheidet. Daß Paulus im Verhältnis zu seinen Gemeinden auf das Verfassungsmäßige und Rechtliche wenig Wert legte, kann nicht bestritten werden (vgl. H. von Campenhausen, Geistliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953, 32–81). Dies ist einerseits aus seiner Persönlichkeit zu erklären, andererseits aus seiner persönlichen Stellung zu den Gemeinden, denen gegenüber er als ihr Gründer die rechtlich nicht zu fassende

Autorität des Vaters besaß, die aber eines rechtlichen Moments nicht entbehrte (→Apostel). Zudem lebte Paulus in der Erwartung der baldigen Parusie und rechnete aus diesem Grund nicht mit der Erfordernis, eine dauerhafte Ordnung zu schaffen, wie sie zur Zeit der Pastoralbriefe wegen der Gefährdung der Gemeinden durch die Irrlehre notwendig wurde. Daß aber auch der Paulus der Hauptbriefe die Bedeutung einer verfassungsrechtlichen Ordnung anerkennt, beweist 1 Kor 12, 28.

Was des Paulus Verhältnis zur Urgemeinde angeht, so ist einerseits wichtig, daß er seine Sendung nicht von Menschen und auch nicht durch menschliche →Vermittlung empfangen hat und darauf größten Wert legt (Gal 1, 1). Andererseits denkt er nicht daran, eine Sonderkirche neben der Urgemeinde von Jerusalem zu gründen. Es liegt ihm daran, im Kampf gegen die Judaisten die Autorität der »Maßgebenden« von Jerusalem für sich zu haben (Gal 2, 2). Die Kollekte für die Gemeinde von Jerusalem soll nur der Dank der Heidenchristen für das sein, was sie jener verdanken: die kostbare Gabe des Evangeliums (Röm 15, 27). Paulus kennt nur *eine* Kirche, die der Leib Christi ist.

2. *Die Gründung der Kirche durch Christus.* Daß die Kirche nicht erst allmählich durch den freien Zusammenschluß der Christusgläubigen und der einzelnen Gemeinden entstanden ist, sondern unmittelbar nach Ostern vorhanden war, und daß sie sich selbst als Setzung Gottes verstanden hat, ist heute allgemein anerkannt. Auch wird nicht bestritten, daß ihre Entstehung irgendwie auf die Person und das Wirken Christi zurückgeht, daß Jesus selbst damit gerechnet habe, daß die Jünger, die er während seines Erdenwirkens um sich gesammelt hatte, sich nach seinem Tode wieder vereinigen würden. Das gemeinsame Erleben der persönlichen Gemeinschaft mit dem irdischen Jesus und die gemeinsame Erfahrung seiner Auferstehung habe zu ihrem Zusammenschluß führen müssen. Wenn aber dann aus dieser Jüngergruppe die Gemeinde derer wurde, die im Gegensatz zum alten Gottesvolk das neue Gottesvolk der Endzeit zu sein beanspruchten, so gehe dieses Geschehen nicht auf die Worte und Weisungen Jesu zurück, sondern auf Gottes Wirken in der Auferweckung des Gekreuzigten und in der endzeitlichen Geistsendung. Nicht die Person Jesu, sondern Gottes Handeln an ihm sei die geschichtliche Wurzel der Kirche. So argumentiert W. G. Kümmel. Jesus selbst habe der Gedanke an eine Kirchengründung vollkommen ferngelegen. Denn in seiner Verkündigung vom nahe bevorstehenden, mindestens noch innerhalb der damals noch lebenden Generation erfolgenden Anbruch der Gottesherrschaft habe der Gedanke einer Kirchenstiftung, insbesondere die Idee einer hierarchisch gegliederten und alle Völker umspannenden Kirche, wie sie Mt 16, 18 gezeichnet wird, keinen Platz. Dieses berühmte Wort sei außerdem durch eine Reihe weiterer Bedenken belastet: Es ist nicht nur, abgesehen von Mt 18, 17, der einzige Text innerhalb der ganzen synoptischen Überlieferung, worin

das Wort ἐκκλησία begegnet. Daß Jesus an eine weltumspannende Kirche gedacht habe, stehe im Widerspruch mit seinem Bewußtsein, nur an Israel gesandt zu sein (Mt 15, 24), und seinem Verbot an die »Zwölf«, mit ihrer Predigt zu den Heiden zu gehen (Mt 10, 5f). Dies zeige auch die anfänglich zögernde Haltung der Urgemeinde von Jerusalem gegenüber der Heidenmission (Apg 10, 2f). Und endlich werde die Geschichtlichkeit der Primatsverheißung, die dem →Petrus eine überragende Stellung und Autorität in der künftigen Kirche in Aussicht stellt, dadurch aufs schwerste belastet, daß nach der Darstellung der Apostelgeschichte die tatsächliche Stellung des Petrus in der Urgemeinde ganz und gar nicht dem Verheißungswort Jesu entspreche. Wäre Petrus wirklich der mit Vollmacht ausgestattete Fels der Kirche gewesen, dann hätte er sich z. B. die Anerkennung der von ihm begonnenen Heidenmission nicht erst erkämpfen müssen (Apg 11, 1–18). – Jene protestantischen Exegeten, welche die Gründung der Kirche durch Jesus und auch das Logion Mt 16, 17–19 für geschichtlich halten (z. B. K. L. Schmidt, A. Oepke, O. Cullmann), unterscheiden sich von der katholischen Anschauung in dem einen entscheidenden Punkt, daß sie wohl den Primat des Petrus anerkennen, nicht aber auch den des →Papstes. Weil das Wort Jesu von Nachfolgern des Petrus vollkommen schweigt, sei es methodisch nicht erlaubt, sie aus dem Text zu folgern oder vielmehr in ihn hineinzulegen.

Jede Lösung der Frage, ob Jesus eine Kirche habe gründen wollen, muß von seinem *Messiasbewußtsein* ausgehen. Wenn man dieses als geschichtlich anerkennt, dann muß Jesus auch eine messianische Gemeinde als das Gottesvolk der Endzeit um sich gesammelt haben. Jesus wandte sich mit seiner Predigt von der bevorstehenden Gottesherrschaft, mit der er die Anwärter auf das →Heil ansprechen wollte, an »die verlorenen Schafe des Hauses Israel« (Mt 10, 6). Er wandte sich seiner Sendung gemäß nur an Israel, nicht auch an die Heiden, aber an das *ganze* Israel. Er wollte also keine Sondergemeinde gründen, von der etwa die Sünder ausgeschlossen sein sollten. Er wollte nicht die Idee des »heiligen Restes« verwirklichen, wie etwa die Pharisäer und die Essener von Qumran. Vielmehr wußte er sich gesandt, gerade die Sünder zu berufen (Mk 2, 17; Lk 15). Tatsächlich endete aber seine →Verkündigung an das geschichtliche Israel mit einem fast vollständigen Mißerfolg. Doch konnte Gottes Heilsplan nicht durch menschlichen Widerstand hinfällig gemacht werden. Im Zusammenhang mit der Ablehnung seiner Person und Botschaft wurde Jesus der Notwendigkeit seines Todes gewiß, die er auch seinem vertrauten Jüngerkreis mitteilte (Mk 8, 31). Er weiß sich als Gottesknecht, der stellvertretend (→Stellvertretung) sein Leben für die Vielen hingibt (Is 53). Sein Tod, der Heilsbedeutung für die Menschheit hat, wird zugleich zur Grundlage für die neue Heilsordnung, den Neuen Bund (Mk 14, 24). Entscheidend wichtig ist aber, daß Jesus in der Gewißheit lebt, daß zwischen seinem Tod und dem Anbruch der Gottesherrschaft eine gewisse Zeit vergehen werde, die aber nicht eine Zeit des

bloßen Wartens sein soll, sondern der Vorbereitung des neuen Gottesvolkes auf das Kommen der Gottesherrschaft dient. Diese Tatsachen lassen sich, auch wenn man der Überlagerung der evangelischen Überlieferung durch den →Glauben der nachösterlichen Gemeinde Rechnung trägt, nur dann bestreiten, wenn man Jesus ein klares Wollen und sinnvolles Handeln bis zu seinem Tode abspricht (R. Schnakkenburg).

Wenn man dies aber zugibt, dann muß man auch verschiedene Handlungen Jesu als kirchenstiftend oder doch auf eine Kirchengründung hinzielend anerkennen, nämlich einmal die Sammlung der Jünger und namentlich die Auswahl der »Zwölf«, deren Geschichtlichkeit besonders durch die Tatsache gesichert wird, daß auch Judas zu diesem Kreis gehörte und daß man nachher einen Ersatzmann für ihn wählen zu müssen glaubte (Apg 1, 15–26), sowie auch durch Paulus, der (1 Kor 15, 5) in einer wahrscheinlich aus der Urgemeinde stammenden Formel von ihnen spricht. Die Zwölfzahl aber symbolisiert das gesamte Israel, das Jesus durch seine Predigt, seiner Sendung entsprechend, zunächst gewinnen will. Daß er diese »Zwölf« auch dann nicht aufgab, als der Unglaube des Großteils des alten Gottesvolkes offenbar war, sondern mit ihrer Belehrung fortfuhr und sie in das →Geheimnis seiner wahren Messianität einweihte, daß er ihnen den Auftrag gab, seine Predigt vom nahen Kommen der Gottesherrschaft fortzusetzen, und sie an seiner messianischen Vollmacht teilnehmen ließ, das alles zeigt, daß Jesus den Gedanken der Sammlung eines neuen Gottesvolkes nicht aufgab. Besondere Bedeutung hat in diesem Zusammenhang ferner Jesu Verhalten beim letzten Abendmahl (→Eucharistie). Er verheißt und stiftet einen neuen Bund, der ohne Bundesvolk sinnlos wäre. Und die Eucharistieeinsetzung beweist, daß er den Fortbestand seiner Jüngergemeinschaft nach seinem Tode ins Auge faßt – entsprechend seinem bei anderer Gelegenheit gesprochenen Wort, daß eine Zeit kommen werde, da den Jüngern »der Bräutigam entrissen sein werde« (Mk 2, 20). Besonders klar bringen ferner die Auftragsworte des Auferstandenen an die Jünger (Mt 28, 19f; Lk 24, 44–49; Jo 20, 21–23) – bei aller Unausgeglichenheit – Jesu Absicht der Kirchenstiftung zum Ausdruck. Insbesondere sind der Auftrag an Petrus beim Abendmahl, seine Brüder zu stärken (Lk 22, 31), und nach der Auferstehung der Befehl, die Herde Christi zu weiden (Jo 21, 15–18), starke Stützen für die Geschichtlichkeit des umstrittenen Kirchenstiftungswortes Mt 16, 18 (vgl. A. Vögtle, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen, in: Sacra Pagina II, Gembloux 1959, 280–294).

Zu Mt 16, 18 ist zunächst zu bemerken, daß von der Geschichtlichkeit dieses Logions die Gründung der Kirche durch Jesus nicht ausschließlich abhängt. Diese hängt vielmehr notwendig mit Jesu Messiasbewußtsein zusammen. Steht das geschichtlich fest, so ist in ihm der Kirchengedanke schon enthalten, weil zum Messias die messianische Gemeinde gehört, die aber mit der jüdischen Nation nicht identisch

ist. Man darf darum mit Grund behaupten, daß, wenn Jesus der Messias war und sein wollte, auch ein kirchenstiftendes Wort aus seinem Munde bei irgendeiner Gelegenheit geradezu erwartet werden muß. Das Logion Mt 16, 17–19 ist textkritisch unanfechtbar, und auch seine Einheitlichkeit steht außer Zweifel. Sein semitischer Charakter beweist unwiderleglich, daß es nicht erst eine Schöpfung der hellenistischen Gemeinde ist, sondern auf dem Boden Palästinas entstand. Die Annahme, es sei erst von der aramäisch sprechenden Urgemeinde geschaffen worden, bleibt auch dann, wenn man den gegen seine geschichtliche Möglichkeit angeführten Argumenten voll Rechnung trägt, nur eine Verlegenheitslösung, und zwar deshalb, weil einer der gegen seine Geschichtlichkeit vorgebrachten Hauptgründe, daß nämlich die tatsächliche Stellung des Petrus innerhalb der Urgemeinde in der Zeit nach Ostern nicht dem entsprach, was ihm in dem Wort Jesu in Aussicht gestellt wird, auch seine Entstehung in eben dieser Gemeinde zum unlösbaren Rätsel macht. »Die Annahme eines *vaticinium ex eventu* scheitert daran, daß der *eventus* für Petrus gar nicht so aussieht, wie man auf Grund von Mt 16, 18 annehmen müßte« (K. L. Schmidt). Dazu kommt die von allen vier Evangelisten bezeugte Tatsache, daß Jesus dem von Haus aus Simon heißenden Jünger erst den Beinamen Kepha(s) gegeben hat, den dann die griechisch sprechenden Christen in das griechische Πέτρος übersetzt haben. Erst nachträglich wurde er aus einem Beinamen zum Eigennamen. Dieser Beiname, der keineswegs den Charakter seines Empfängers bezeichnen will, mußte von Jesus eines Tages erklärt werden, und die bei weitem beste, ja die allein befriedigende Erklärung liegt in dem Wort Mt 16, 18 vor. Die als Argument gegen die Zurückführung des Namens Kephas auf Jesus angeführte Tatsache, sein Träger heiße in den Evangelien im Munde Jesu bis zuletzt immer noch Simon, ist kein zwingender Beweis dafür, daß erst die Urgemeinde ihn so benannt hat, weil er als erster den Auferstandenen gesehen habe (Lk 24, 36; 1 Kor 15, 5) und damit zum eigentlichen Begründer des christlichen Glaubens geworden sei (E. Dinkler). Doch ist dies keine wirklich einleuchtende Erklärung.

An dem Wort Mt 16, 18 ist zu beachten, daß es eine *Verheißung* ist, also in die Zukunft weist. Zum Felsen der Kirche konnte Petrus erst werden, als die Kirche selbst entstand, nämlich nach Ostern. Darin stimmt das NT mit der modernen Kritik vollkommen überein: Von »Kirche« kann man erst nach Ostern sprechen. Als ernsthafter Einwand gegen die Geschichtlichkeit des Logions kann heute nicht mehr gelten, daß nur hier und an einer anderen Stelle des Matthäus (18, 17) in den Evangelien das Wort ἐκκλησία begegne. Denn nach unserer heutigen Kenntnis des Kirchenbewußtseins des damaligen Judentums war es nichts Unmögliches oder Unwahrscheinliches, daß auch Jesus, wenn er vom eschatologischen Gottesvolk reden wollte, das Wort »Kirche« gebraucht hat – welches aramäische Wort er dafür auch immer verwendet haben mag. Daß das Logion im Parallelzusammen-

hang des Markus fehlt, ist ebenfalls heute nicht mehr als Einwand gegen seine Geschichtlichkeit geltend zu machen, nachdem gewichtige Gründe dafür sprechen, daß Matthäus es erst in den Zusammenhang von Mk 8, 29f eingefügt hat. Das Wort setzt die Situation in der späteren oder spätesten Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu voraus, als der Unglaube des Großteils der Juden offenbar war. Daß es ein Wort des historischen Jesus und nicht ein solches des Auferstandenen ist, wird besonders durch die Futura (οἰκοδομήσω, δώσω) gesichert, die nicht voluntativ-präsentisch, sondern als eigentliche Futura zu verstehen sind. Was den Sinn betrifft, so wird deutlich in dem Wort nicht die Gründung einer Sondersynagoge ins Auge gefaßt, sondern die der eschatologischen Heilsgemeinde. Dieser verheißt Jesus sicheren Bestand, weil er sie auf Petrus bauen wird. Vers 19 erläutert die mit dem Bildwort vom Bau auf den Felsen ausgedrückte Führungsrolle des Petrus. Durch die Übergabe der Schlüssel des Himmelreiches wird dieser nicht zum Himmelspförtner, sondern zum Hausverwalter ernannt (vgl. Is 22, 14; Apk 3, 7), der mit Vollmacht über Einlassung und Ausschließung vom Gottesreich entscheidet. Damit ist zugleich der Sinn der Kirchenstiftung klargemacht: sie erfolgt, um den Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, ins Gottesreich zu gelangen. Aus der Gründung der Kirche auf Simon als Fels und aus der ausdrücklichen Versicherung ihrer Unüberwindlichkeit aber folgt, daß Jesus dabei an die irdische Gemeinde denkt und nicht an die Gemeinschaft der eschatologischen Vollendung im künftigen Äon. Das Wort vom Binden und Lösen aber überträgt dem Petrus die Lehr- und Gerichtsgewalt und die praktische Verwaltungsvollmacht.

Wichtig ist endlich, daß Mt 16, 17–19 nicht von der Fundament*legung* als einem einmaligen vorübergehenden Akt gesprochen wird, sondern vom Bauen der Kirche auf dem Felsenfundament, das eben als Fundament eine Dauerfunktion für den Bau zu erfüllen hat. Hier kann man den Ansatzpunkt für die Nachfolge des Petrus, den Primat des Papstes, sehen.

F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe für A. Harnack. Tübingen 1921, 143–172; K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928, 44–67; O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Uppsala 1932 (Neudruck 1957); L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Stuttgart 1938; K. L. Schmidt, ἐκκλησία, in: ThW III (1938), 522–539; N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Oslo 1941; W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urkirche und bei Jesus. Uppsala 1943; F.-M. Braun, Neues Licht auf die Kirche. Einsiedeln-Köln 1946; A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster [2]1947; L. Cerfaux, La théologie de l'église suivant S. Paul. Paris [2]1948; A. Oepke, Der Herrenspruch über die Kirche Mt 16, 17–18, in: Studia Theologica II, Lund 1948, 110–165; J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18.19 in der altkirchlichen Exegese. Münster 1952; H. von Campenhausen, Geistliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1953; W. G. Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, in: Studia Theologica VII, Lund 1953, 1–27; O. Kuss, Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: ThQ 135 (1955), 28–55. 150–183; O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde, in: ZNW 48 (1957), 49–77; H. Clavier, Πέτρος καὶ πέτρα, in: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann. Berlin [2]1957, 94–109;

A. VÖGTLE, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, in: BZ 1 (1957), 252–272; J. BETZ, Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus, in: ThQ 138 (1958), 152–183; A. VÖGTLE, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, in: BZ 2 (1958), 85–103; O. LINTON, Ekklesia, in: RAC IV (1959), 905–921; J. SCHMID, Petrus »der Fels« und die Petrusgestalt der Urgemeinde, in: Begegnung der Christen. Stuttgart-Frankfurt 1959, 347–359; A. VÖGTLE, Jesus und die Kirche, ebd. 54–81; K. STENDAHL, Kirche im Urchristentum, in: RGG III (³1959), 1297–1304; W. TRILLING, Das wahre Israel. Leipzig 1959; A. VÖGTLE, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen, in: Sacra Pagina II, Gembloux 1959, 280–294; J. BETZ, Christus – petra – Petrus, in: Kirche und Überlieferung. Festschrift für J. R. Geiselmann. Freiburg 1960, 1–21; P. S. MINEAR, Images of the Church in the New Testament. Philadelphia 1960; R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ⁴1961; R. SCHNACKENBURG, Die Kirche im Neuen Testament. Freiburg 1961; R. SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg ²1961; R. SCHNACKENBURG – J. RATZINGER – K. E. SKYDSGAARD – V. H. ELBERN, Kirche, in: LThK VI (²1961), 167–188; A. VÖGTLE, Das Evangelium und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung, in: Sentire Ecclesiam. Festschrift für H. Rahner. Freiburg 1961, 50–91.

J. Schmid

R. HUMMEL, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. München 1963; H. M. NIELEN, Zur Grundlegung einer neutestamentlichen Ekklesiologie: Leben aus dem Wort. Düsseldorf 1963, 84–115; E. SCHWEIZER, Zur Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: Neotestamentica. Zürich 1963, 239–329; W. MARXSEN, Der Frühkatholizismus im Neuen Testament. Neukirchen 1964; H. SCHLIER, Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen, in: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg 1964, 294–306; J. BARR, Bibelexegese und moderne Semantik. München 1965, 123–133; F. MUSSNER, Das Volk Gottes nach Eph 1, 3–14, in: Concilium 1 (1965), 842–847; O. CULLMANN, Parusieverzögerung und Urchristentum, in: Vorträge und Aufsätze 1925–1962. Tübingen 1966, 427–444; J. GIBLET (Hrsg.), Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum. Freiburg 1966; K. H. SCHELKLE, Kirche als »Elite« und »Elite« in der Kirche, in: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966, 96–112; K. H. SCHELKLE, Kirche als Gemeinde des Altares, ebd. 113–116; G. SCHILLE, Anfänge der Kirche. München 1966; H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München 1967, 280–314; O. KUSS, Hat Jesus die Kirche eigentlich gewollt?, in: MThZ 18 (1967), 42–48; F. MUSSNER, »Volk Gottes« im Neuen Testament, in: Praesentia Salutis. Düsseldorf 1967, 244–252; DERS., Kirche als Kultgemeinde nach dem Neuen Testament, ebd. 253–267; K. BERGER, Kirche (Neutestamentlicher Zugang), in: SM II (1968), 1123–1129; P. V. DIAS, Die Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener. Freiburg 1968; G. GLOEGE, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament. Darmstadt ²1968; K. H. RENGSTORF, Kirchenverständnis und Kirchenbewußtsein im Neuen Testament, in: Offenbarung – Schrift – Kirche, hrsg. v. P. Hartig. Wuppertal 1968, 113–136.

II. Dogmengeschichtlich

1. *Die Väter von Irenäus bis Isidor († 636) bzw. Beda († 735).* Die von den →Aposteln hinterlassenen Schriften wurden denen des AT beigefügt und bildeten mit diesen zusammen die Hl. Schrift. Sie überliefert einfach die Realität der Kirche selbst, wie sie gegeben ist in der →Taufe (→Glaube), in der →Eucharistie *(Agape)*, in der Gemeinschaft der Gläubigen, in den Amtsträgern (→Amt), die das Leben eines Volkes leiten, das (im Sinne von Apg 2, 42; 1 Kor 11, 17–14, 40; Röm 12; Eph 4–5; 1 Petr, besonders 2, 4–10) in seiner Ganzheit geheiligt ist. Die erste christliche →Theologie der Kirche ist nur ein neuformulierter Ausdruck dieser Gegebenheiten. Sie ist das Werk von *Gemeindeleitern*, denen es darum geht, die Gemeinde zu »erbauen« (paränetische Ekklesiologie); nur einige sind darauf aus, die →Häresien zu bekämpfen (Irenäus, Cyprian, Augustinus). Dennoch erarbeiten die Väter

selbst da, wo sie polemisieren, keine Ekklesiologie von Kontroverstheologen oder Apologeten, wie es in der Zeit der Gegenreformation der Fall ist.

Die Väter sind Erklärer der Hl. Schrift *(tractatores)*. Sie sind davon durchdrungen, daß die ganze Schrift von →Jesus Christus und von der Kirche redet. Ihre Ekklesiologie gibt sich weithin als Interpretation der Aussagen, in denen die Schrift von der Kirche spricht, seien dies nun Wesensbezeichnungen wie »Volk (Gottes)«, »Leib«, »Tempel«, »Haus«, »Braut« (Hohes Lied), »Herde«, seien es bildliche und symbolische Bezeichnungen wie »Weinberg«, »Jerusalem-Sion«, »Hl. Stadt«, oder seien es die evangelischen Bilder für das →Reich Gottes (»Acker«, »Netz« usw.). Dem fügen die Väter eine ganze Typologie hinzu, die zuweilen der Allegorie nahekommt: Paradies, Himmel, Taube, Mond, Schiff, Arche, Rock ohne Naht und zahlreiche biblische Personen (Eva, Rahab, Maria Magdalena, die Jungfrau →Maria usw.). Diese Bilder, bei deren Auswertung man die reichen Mittel des Symbolismus (→Symbol) einsetzt, bringen das Mysterium der Kirche zum Ausdruck, sofern es einen *religiösen Bezug* hat. Diese Bedeutung haben die Bilder schon in der Schrift: Sie beinhalten weniger eine Ontologie der Dinge, sondern sagen, wie wir uns Gott gegenüber zu verhalten haben. Das Kirchenbild der Väter und ebenso das der →Liturgie begreift eine spirituelle Anthropologie in sich, eine Anthropologie des Ebenbildes Gottes (→Bild) und des geistlichen Kampfes. Es ist das Bild einer Kirche, die fastet und betet, angefochten wird, Buße tut, sich bekehrt, gegen den Dämon streitet und den Höhepunkt ihrer Selbstverwirklichung erreicht in den Heiligen, Märtyrern, Jungfrauen, Aszeten und Mönchen.

Diese anthropologisch-spirituelle Sinndeutung der Kirche findet weithin ihren Ausdruck in einem platonistisch bestimmten Klima, das man bei Cyprian, Hilarius, Augustinus, Gregor dem Großen ebenso antrifft wie bei Origenes und den griechischen Vätern. Es handelt sich nicht unbedingt um platonistische Thesen im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern um das Klima einer in hierarchischen Stufen denkenden Ontologie, in der die höchste Stufe des →Seins bzw. der →Wahrheit ideal, geistig, himmlisch – und damit beständig, ewig ist. Das Urbild ist himmlisch. Die sinnfälligen Wirklichkeiten spiegeln die himmlische →Ordnung ab. Die Kirche ist ein »Symbol« (in dem von Platon [Symp. 191 d] entfalteten Sinne), in dem eine himmlische Wirksamkeit und deren irdische Manifestation (gegeben im →Sakrament, im geweihten Amtsträger [→Priestertum], in der durch die →Konzilien errichteten kanonischen Ordnung) sich begegnen. Alle diese Realitäten der sichtbaren Kirche sind »Sakramente«, eine dynamische Stellvertretung dessen, was sich aktuell vom Himmel her vollzieht. Gott und die Heiligen sind hier aktuell anwesend und tätig.

In derselben Perspektive steht die Auffassung, daß das Mysterium der Kirche sich auf ungleiche Weise verwirklichen kann. Es verwirklicht sich nur oberflächlich *(secundum speciem)* bei den »fleischlichen«

Christen, die nur an der leiblichen Seite der Kirche teilhaben. Es verwirklicht sich bis in die Tiefe hinein, intensiv und wahrhaft *(veritas)* bei den »geistlichen« Christen, die teilhaben an der himmlischen und wahren Daseinsform (Idee) der Kirche, an ihrem eschatologischen Sein, an der Wirksamkeit des Geistes. Viele Texte sprechen von der *ecclesia sanctorum.* Diese platonisierende Schau stimmt durchaus überein mit der biblischen Ontologie, die ihrerseits die Werthaftigkeit der Dinge, d. h. ihren Einklang mit dem Plane Gottes gemäß einer in hierarchischen Stufen denkenden Schau des Seins bemißt: Das Sein kann, wiewohl ontisch gegeben, dennoch entweder Nichtigkeit oder Wahrheit sein (vgl. T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen [2]1954). Trotzdem besteht die Gefahr, den in der Bibel ausgesagten eschatologischen Bezug, der *geschichtlicher Natur* ist (gegenwärtige →Welt – zukünftige Welt), durch einen exemplarischen Bezug zu ersetzen (die niedere, körperhafte oder fleischliche Welt und die obere, geistige Welt).

Die beherrschenden Gedanken der patristischen Ekklesiologie und des Kirchenbildes der Liturgie fügen sich zwanglos jenem Grundverständnis der Kirche ein, das für die Väter mit dem Wort *ecclesia* ausgesprochen ist. Das Wort bezeichnet damals, was wir heute etwa die »Gemeinschaft der Christen« nennen: *Illi sunt ecclesia: plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens* (Cyprian, Ep. 66, 8). Die Väter, die Liturgie und das alte kanonische Recht (→Kirchenrecht) verstehen es, die Gläubigen und die hierarchischen Amtsträger in ihrem Miteinander zu sehen. Sie haben die →Gemeinschaft der getauften und gesalbten Christen im Blick, die als ganze geheiligt ist und die liturgische Funktion ausübt (vgl. *ecclesia* in den liturgischen Texten), die als ganze die geistige Mutterschaft zur Auswirkung bringt durch den Glauben, die →Liebe, das →Gebet, die Buße, das →Zeugnis. Für Augustinus insbesondere ist es die ganze *ecclesia* – zur Ganzheit gebracht durch *caritas* und *unitas* –, die die Schlüsselgewalt ausübt und die Sünden vergibt. Für die Väter ist die Kirche die neue Eva, die aus dem neuen Adam hervorgeht (symbolische Deutung des Blutes und des Wassers, das aus der Seite des im Tode schlafenden Christus fließt).

Die Väter haben eine Reihe theologischer Präzisionen geliefert, die in die Ausarbeitung des Kirchenbegriffs Eingang fanden. Die wichtigsten seien genannt: Apostolizität und apostolische Sukzession (Irenäus); die Bedeutung des →Bischofs und der Bischofsversammlung (Cyprian); die Idee des Zusammenhangs der Kirche mit dem Weltganzen (griechische Väter); eine Theologie der Buße als Voraussetzung einer Volkskirche; die Unabhängigkeit der Kirche von der staatlichen Gewalt (Ambrosius) und das Ideal des Zusammenklangs der zwei Gewalten (→Staat); die Theologie des Zwanges und des weltlichen Schwertes (Augustinus, Isidor); der entscheidende Beitrag des hl. Augustinus zur Theologie des *Christus integer* (Erbe des Tyconius), zur Theologie einer Katholizität von universaler Ausdehnung, zur Lehre von der Gültigkeit des sakramentalen Vollzugs unabhängig

von der persönlichen Heiligkeit des Spenders, zur Lehre vom sakramentalen Charakter. Im Abendland haben Gregor und Isidor die traditionellen Gedanken in Richtung einer religiös-erbaulichen, moralistischen Darstellung weiter entfaltet. Die Bischöfe von Rom endlich haben seit dem 3. bis zum 5. Jh die Gedankengänge besonders hervorgehoben, die dem Papsttum (→Papst) zu seiner vollen ekklesiologischen Bedeutung verhalfen: die Anwendung von Mt 16, 18f auf den Bischof von Rom im Sinne einer Gründung der Kirche auf →Petrus, der in seinen Nachfolgern fortlebt; der Anspruch auf seine Stellung als *caput* in der Kirche als dem *Corpus Christi*, was das Vorrecht des Lehramtes und der Jurisdiktion einschließt. Bei Leo dem Großen († 461) ist diese Theologie bereits zu einem Abschluß gekommen.

2. *Frühmittelalter (von Isidor bzw. Beda bis zur Reform des 11. Jh).* Mit Konstantin erhielt die Kirche eine staatsrechtliche Stellung innerhalb des Reiches. Dieses Prinzip blieb im Orient stark: Die βασιλεῖς übten viele Vorrechte *in sacris* aus (ἱερεὺς καὶ βασιλεύς), wohingegen der Einfluß des Papsttums, das um die Unabhängigkeit der Kirche bemüht war, begrenzt und ungesichert blieb. Im Westen war die Kirche – die Bischöfe und die Mönche (→Mönchtum) – die große geistige und sittliche Erzieherin. Der Bekehrung der Fürsten und der Christianisierung der im Zuge der Barbareninvasionen entstandenen Königreiche folgte eine wirkliche Symbiose zwischen dem »Zeitlichen« und dem »Geistlichen«, und zwar im Rahmen von Staatskirchen mit eigenen Konzilien (typisch dafür: das Reich der Westgoten in Spanien und die Reihe der Konzilien von Toledo). Nachdem Pippin und vor allem Karl der Große ihre Macht ausgebaut hatten, änderte man die alte, von Gelasius I. stammende Formel: *Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas* (Ep. ad Anastasium Augustum 494; Thiel, Epistulae Romanorum Pontificum I, 350), indem man das Wort *mundus* durch *ecclesia* ersetzte. *Ecclesia* bezeichnet von da an zusammen und ungeschieden die Kirche im eigentlichen Sinne und das Reich. Karl der Große, der seinerseits Gesetze zur Regelung von kirchlichen Angelegenheiten erläßt, nennt sich *caput ecclesiae*. Diese Kirche ist virtuell universal (Synode von Paris 829, c. 2: *quod universalis sancta unum corpus, cuius caput Christus sit*). Indes erobern die Bischöfe später unter den schwachen Nachfolgern Karls des Großen ihren Einfluß auf die Kirche zurück und übernehmen wieder deren tatsächliche Leitung; die Päpste nehmen sie ihnen jedoch wieder aus der Hand: Gregor IV. (833), vor allem Nikolaus I. (858–867) und Johannes VIII. (872–882), die – nicht ohne (diskrete) Berufung auf die pseudo-isidorischen Dekretalen (um 850) – den römischen Anspruch, wie er mit Gregor VII. zum Siege kommt, mit voller Schärfe formulieren. In ihr Pontifikat fällt der erste Bruch zwischen dem Orient und Rom unter dem Patriarchen Photius (→Ostkirche). Dieser Bruch war latent als eine allgemeine Entfremdung zwischen den beiden Hälften der Kirche schon seit langem Tatsache. Er wurde bedrohlicher durch die Errichtung

eines abendländischen Römischen Reiches mit dem Sitz der Päpste innerhalb seiner Grenzen. Der Bruch hatte zur Folge, daß die katholische Kirche nur noch ein abendländisches Schicksal hat.

3. *Die Reform unter Gregor VII.* beginnt unter Leo IX. (1049–1054) mit der Tätigkeit des Kardinals Humbert, der Leos Ratgeber war und als päpstlicher Legat den Patriarchen Michael Cerularius exkommuniziert (1054); sie wird fortgeführt unter Nikolaus II. (Papstwahldekret von 1059) und erreicht ihren Höhepunkt unter Gregor VII. (1073 bis 1085). Ihre ekklesiologische Bedeutung ist klar: Sie sollte die Kirche der Macht der →Laien wieder entreißen, die als Besitzer der Kirche (Eigenkirchen) die Stellen besetzten, ein Verfahren, das die Simonie begünstigte und zu einem Absinken der sittlichen Haltung des Klerus führte. Zu diesem Zwecke suchte man ein eigenes Recht für die Kirche durchzusetzen; dabei ging man von der gegebenen Rechtslage aus, für die eine Vermischung von Lehensrecht und kirchlichem Recht kennzeichnend ist, und machte die ungeschiedene Ganzheit dessen geltend, was seit der karolingischen Epoche eben mit dem Wort *ecclesia* bezeichnet wurde. Der Kampf um die *libertas ecclesiae* wurde ausgetragen unter Berufung auf die direkte Begründung der päpstlichen Gewalt durch Gott; diese sei eine Gewalt, alles zu binden und zu lösen *(quodcumque ...)*, und damit gebe sie die Vollmacht, Könige abzusetzen, wenn diese die →Gerechtigkeit gegen Gott und die Kirche verletzten. Gregor VII. hat keine irdische Macht über die Welt beansprucht, selbst da nicht, wo er eine Politik verfolgt, die eine vasallenhafte Unterordnung der Königreiche unter den »hl. Petrus« zum Ziel hat; aber er hat die Unterwerfung des Irdischen unter seine oberste *priesterliche* Gewalt zum Grundsatz erhoben. Die Diskussionen unter den Historikern zeigen indes, daß eine gewisse Zwielichtigkeit seiner Ansprüche bestehen bleibt. – Weiterhin wurde der Kampf geführt unter Berufung auf den Charakter der Kirche als *Braut Christi* und damit auf ihre totale →Freiheit, damit auch unter Berufung auf ihren Charakter als *mater* gegenüber den Menschen, auch gegenüber den Fürsten: eine Mutterschaft, die man im Sinne von *magistra* (Gregor VII., Anselm) verstand.

Das Papsttum hatte mit seinen Bestrebungen Erfolg und errang einen seiner folgenschwersten Siege. Einerseits bedeutete er für die irdische Gesellschaft paradoxerweise den Beginn ihrer Säkularisierung und ihrer juridischen Autonomie. Andererseits gewann die Kirche ihre Eigenart als ursprüngliche, eigenständige und vollkommene geistliche Gemeinschaft zurück. Aber es ergaben sich noch zwei andere schwerwiegende Konsequenzen.

In der Überzeugung, daß die päpstliche Gewalt der Felsengrund jeder Reform sei, ließ Gregor VII., um seine Reformtätigkeit zu fundieren, durch Kanonisten eine Sammlung von (meist den pseudoisidorischen Dekretalen entnommenen) Texten zugunsten eben dieser päpstlichen Gewalt zusammenstellen. Das Papsttum wurde darin dargestellt als *caput*, *fundamentum*, *radix*, *fons et origo* aller Gewalt

und Autorität in der Kirche. Die Kirche erscheint als in der päpstlichen Gewalt begründet und von ihr abgeleitet. Der »Dictatus Papae« und verschiedene Dekrete übertrugen diese Ekklesiologie auf die Ebene der kanonistischen Realität des kirchlichen Lebens. Gleichzeitig hat man weithin die lebendige Wirklichkeit der Kirche auf juristische Weise, in Rechtsbegriffen, dargestellt. Alte Themen der christlichen Anthropologie werden nun Ausdruck der von den Päpsten beanspruchten Vorrechte, besonders des Vorrechts, Könige abzusetzen, so Jr 1, 10: *Ecce constitui te* ..., und 1 Kor 2, 15 (und 6, 3): *Homo spiritualis iudicat omnia* ...
Der Osten macht seine Trennung vom Westen endgültig in dem Augenblick, da das Papsttum sich als *caput, fons et origo super omnes gentes et regna* bezeichnet.
4. *Von den Kreuzzügen bis zur Reformation.* Es ist eine Periode von kraftvoller Lebendigkeit: Da ist die Scholastik, die sich in der Dialektik des ausgehenden 11. Jh ankündigt; da sind die Kreuzzüge, die den geistigen Horizont erweitern; da sind die religiösen Laienbewegungen mit häufig antikirchlicher Tendenz (Heinrich von Lausanne; Neomanichäismus; Waldenser und Armutsbewegungen); da ist der Aufschwung des Eremitenlebens, der Bewegung der Regularkanoniker, des Mönchtums (Bernhard, Kommentar zum Hohenlied: Die Braut ist die Seele bzw. die Kirche, die aus den Seelen besteht, welche Gott suchen). Das Gespür für den Wert des einzelnen entwickelt sich; gleichzeitig beobachtet man einen neuen Sinn für die Gemeinschaft (kommunale Bewegung im 12. Jh, die Zünfte). Die Gesellschaft ist stark hierarchisch geordnet, und man entfaltet gern die Idee einer aus *ordines* sich zusammensetzenden Kirche *(ordo praelatorum, continentium, coniugatorum*, wobei die letzteren nach ihren Berufen noch weiter unterteilt werden; oder man spricht auch von *oratores, defensores, laboratores)*.
Die beherrschende Idee ist die der Kirche als Leib Christi; seit der Mitte des 12. Jh spricht man vom *Corpus mysticum.* Dieser Ausdruck bezeichnete bis dahin den eucharistischen Leib, der durch die Kommunion Prinzip des *Corpus verum*, d. h. der Kirche war (*Corpus verum*, weil der sakramentale oder »mystische« Leib darin seine Wahrheit, seine Frucht erreichte). Das 13. Jh schenkt Christus und seiner Menschheit mehr Beachtung. Es entwickelt einen Traktat »De Christo Capite«, »De gratia Capitis«. Man sieht die Kirche nun weniger im Zusammenhang mit der Eucharistie, man betrachtet sie als Leib in Verbindung mit Christus, ihrem Haupt.
Das 12. Jh steht theologisch unter dem nachhaltigen Einfluß des hl. Augustinus. Dieser faßte an der Realität Kirche zwei Seiten ins Auge: Die eine Seite ist die Vereinigung mit Christus durch Glauben und die Sakramente, die Christus, da er noch in *forma servi* war, eingesetzt hat; die zweite Seite besteht in der Belebung durch den Geist Christi: Wenn man am Leibe Christi Anteil hat, lebt man auch aus dem Geiste Christi (vgl. Tract. Io. Ev. 26, 13; 27, 6. PL 35, 1612.1618).

Die Scholastiker übernehmen dieses Schema, aber nicht unbedingt die Ekklesiologie Augustins. Die Kirche, sagen sie, ist die *congregatio* (die *universitas fidelium*), die Kollektivität derer, die Christus durch den Glauben (und die Taufe) geeint sind. Sie ist ferner der Leib Christi, denn sie wird belebt und genährt durch seinen Geist (vgl. Hugo von St. Viktor, De Sacr. II, 2, 2. PL 176, 416–417; Thomas von Aquin, Expos. in Symb. a. 9). Die Scholastiker bringen das zweite Moment häufig in Verbindung mit der Eucharistie, deren eigentümlicher Effekt die *unitas Corporis mystici* ist. Sie entfalten außerdem das Thema der verschiedenen Funktionen des Leibes.

Thomas von Aquin leistet einen bedeutenden Beitrag zur Theologie des *Corpus mysticum*, indem er im Anschluß an einen von den griechischen Vätern und vor allem von Johannes von Damaskus ausgesprochenen Gedankengang (De Ver. q. 29) der Menschheit Christi und letztlich den Sakramenten eine instrumentale Ursächlichkeit bei der Mitteilung der →Gnade zuspricht. Bei ihm erreicht der Traktat über Christus als Haupt in etwa seine Vollendung. Man darf aber hier nicht die ganze thomanische Ekklesiologie suchen; vielmehr muß man die Quästionen über das Neue Gesetz, über die Sakramente, vor allem über die Buße, die Eucharistie und die Weihe heranziehen. Die Frage nach dem mystischen Leibe wird in christologischem und soteriologischem Zusammenhang behandelt (S. th. III, 8). Das *corpus* wird hier als Empfänger des geistigen Einflusses Christi gesehen, sein Charakter als sozialer und sichtbarer Organismus wird dabei außer acht gelassen.

Ein Traktat von der Kirche als organisierter und sichtbarer Gesellschaft beginnt dennoch Gestalt anzunehmen, sei es als Antwort auf die spiritualistischen Sekten (man beginnt – gegen die Waldenser und Katharer – mit dem Beweis aus der Apostolizität zu arbeiten), sei es im Zusammenhang mit den Streitigkeiten zwischen den Königen und dem Papsttum, besonders zwischen Philipp dem Schönen und Bonifaz VIII. Doch sind die damals veröffentlichten Traktate (Jakob von Viterbo, Ägidius von Rom, Johannes von Paris u. a.) nur Abhandlungen *de potestate papali et regali*, noch keine vollständigen dogmatischen Traktate »De Ecclesia«. Die Konflikte zwischen den Päpsten und den Königen bzw. dem Reich haben auch zu den ersten theoretischen Formulierungen über das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher →Macht, über die Rechte der Kirche in zeitlichen Angelegenheiten geführt: Der Ausdruck *potestas indirecta* findet sich bei den Dekretalisten des 13. Jh. Man trifft zudem bei Gregor VII., Innozenz III., Bonifaz VIII. auf Formeln, die die Verfechter der These von einer direkten Vollmacht der Kirche in zeitlichen Dingen für sich in Anspruch nehmen konnten, freilich zu Unrecht. Schließlich formuliert Johannes von Paris nachdrücklich das, was man später ziemlich unglücklich *potestas directiva* genannt hat (1302). Die Theologen und Kanonisten an der Kurie entwickeln ihre Thesen zugunsten der päpstlichen Gewalt bis hin zur Übertreibung (Alvaro Pelayo, Agostino

Trionfo), wobei sie sich häufig auf die Theorie der Hierarchien des Pseudo-Dionysius stützen, deren Einfluß deutlich spürbar ist, z. B. in der berühmten Bulle »Unam Sanctam« Bonifaz' VIII.
Dennoch bleibt eine Strömung lebendig, die einer mehr oder weniger weitgehenden Einschränkung der Ausübung der päpstlichen Autorität durch die *ecclesia* und ihre Repräsentanten das Wort redet. Diese Strömung hat starke kanonistische Stützen, die auf Gratian und auf das Recht der Zünfte zurückgehen. Sie wird ganz von selbst der Nährboden des Konziliarismus, der sich als Hilfe oder Notlösung in der unlösbaren Frage des großen abendländischen Schismas anbietet: Allein ein →Konzil könne über die Legitimität zweier Päpste, die einander bekämpfen, urteilen, und man müsse ein solches unabhängig von ihnen einberufen (so Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, die damit bereits von Wilhelm von Ockham aufgestellte Thesen weiterentwickelten; später ebenso Johannes Gerson, Petrus von Ailly). So verkehrte man das Gedankengut der gregorianischen Reform, die die *ecclesia* völlig vom Papst abhängig sein ließ, in ihr Gegenteil. Es sind der Konziliarismus von Konstanz und Basel und zugleich die Thesen des Johannes Hus (wahre Kirche der Prädestinierten), gegen die man die ersten eigentlich theologischen Gesamttraktate »De Ecclesia« verfaßte: Johannes von Ragusa und besonders Johannes de Turrecremata (Summa de Ecclesia [1436] – in der Tat eine wahre Summe bester mittelalterlicher Scholastik).
Mit Ockham treten wir in eine Epoche theologischer Kritik ein, die das dialektische Instrumentarium ohne Temperament handhabt. In der Krise des Großen Schismas, des Konziliarismus, und in der Krise eines Denkens, das den Vorrang des persönlichen, inneren Lebens vor dem bloß juridischen der hierarchischen Institutionen zum Programm erhob, stehen wir vor einer wirklichen Auflösung des kirchlichen Bewußtseins. Weshalb nicht einen Papst für jedes Land? fragte man. In dem Augenblick, da die →Reformation beginnt, gab es selbst bei Gutgesinnten große Unsicherheit hinsichtlich so bedeutender Fragen wie der nach der Autorität des Papstes.
5. *Gegenreformation (16. bis 18. Jh).* Die Reformation stellte alles in Frage, zuvorderst aber die Kirche als Institution und die kirchliche Autorität: die Institution, die mit der Kirche Christi zu identifizieren die Reformatoren ablehnten, denn die Kirche Christi faßten sie als die Gesamtheit der *wahren* Gläubigen, diese aber ist nur Gott bekannt und formell nicht sichtbar; die kirchliche Autorität, denn die Reformatoren behaupteten, daß in der Beziehung des Menschen zu Gott allein die Autorität *Gottes* und seines →Wortes das →Gewissen verpflichte, wohingegen die kirchliche Autorität auf einer rein menschlichen, sozialen und praktischen Zweckmäßigkeit beruhe. Alle seien in gleicher Weise Priester. Die Antwort auf die Reformation war das Konzil von Trient, dieses aber ging auf die Fragen der Ekklesiologie nicht ein. Es sprach nicht einmal vom Papst aus Furcht vor den Überbleibseln des Konziliarismus und auch, um nicht über Fra-

gen zu entscheiden, die noch nicht völlig geklärt waren. Die Antwort auf theologischer Ebene waren die »Disputationes de controversiis christianae fidei« von Robert Bellarmin (1586–1593). Diese bekämpften die Reformation genau in den Punkten, auf die sie ihren Angriff konzentrierte. Von daher erklärt sich die im Anschluß an Bellarmin allgemein in die Handbücher aufgenommene Definition der Kirche: *Coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi vicarii, Romani Pontificis* (Controv. II), sowie der bekannte Satz: *Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum* (ebd.). Bellarmin bietet eine Apologetik mit Hilfe der Kennzeichen der Kirche *(notae ecclesiae)* und führt deren achtzehn an. Die Reduzierung auf die vier klassischen *notae* ist noch nicht erreicht, und ihre Auswertung ist bis in unsere Zeit hinein mehr oder weniger opportunistischen Schwankungen ausgesetzt.

Das Werk Bellarmins bekam eine Art offiziellen und verpflichtenden Charakters und wurde zu einem Arsenal, aus dem jedermann sich versorgte. Das führte dazu, daß man für eine Theologie *de ecclesia* nahm, was nur ein polemisches Kapitel über Kontroverspunkte war. Die Theologie *de ecclesia* verarmte unter den anderen Traktaten, und zwar gerade im Vergleich mit den mittelalterlichen Theologen. Im übrigen beschränkten selbst die großen Theologen jener Epoche, die nicht in die Polemik eingriffen, etwa ein Bañez, ihre Untersuchungen *de ecclesia* auf einen Kommentar zu S. th. II, II, 1, 10: *Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.* Häufig wird aus dem kurzen Traktat, den sie dabei bieten, eine bloße Abhandlung der theologischen Kriteriologie (also »De locis theologicis« im Sinne des Melchior Cano).

Das 17. Jh bringt eine gewisse Erweiterung der Perspektiven im Zuge einer vertieften Kenntnis der Väter und der Konzilien. In der Diskussion mit den Protestanten war man bestrebt, sich an das zu halten, was zur gemeinsamen Tradition bzw. zum Glaubensgut gehörte. So entsteht die »dogmatisch-scholastische« Methode, die man in den Handbüchern und Abhandlungen des 18. Jh antrifft. Diese sind ihrer Methode nach mehr dogmatisch als scholastisch, d. h. sie beschränken den Anteil des dialektischen Vernunftbeweises zugunsten von Zitaten aus Vätern und Konzilien. Ihrem Inhalt nach sind sie auf weiter Strecke apologetisch und wenig theologisch: Das *Mysterium* der Kirche nimmt nur geringen Raum ein. Mehr noch: Die Traktate sind voll von Fragen, die durch den Gallikanismus und dessen Gegner, den Ultramontanismus, aufgeworfen wurden, und gehen oft in eine Abhandlung über öffentliches kirchliches Recht über. Vor allem ist die Rede von der Autorität des Lehramtes (apologetische Zielsetzung, die von der Mitte des 18. Jh an auch Front macht gegen den entstehenden Rationalismus) und von der kanonischen Form dieses Lehramtes oder von der Stiftung der Kirche (Papst, Bischöfe, Konzil).

Jenseits der Alpen *(ultramontani)* sind die Traktate nur noch Abhandlungen über die päpstliche Autorität, die gegen Gallikanismus, Richerismus, Febronianismus und Episkopalismus Stellung beziehen. Sie kulminieren in der These von der päpstlichen Unfehlbarkeit.

So wird auf der einen wie auf der anderen Seite die Ekklesiologie reduziert auf eine Untersuchung über die Kirche als sichtbare, hierarchisch geordnete Gesellschaft, über die Autorität und die Form, in die sich diese Autorität kleidet, über die Art, wie sie sich vom Sitz ihres obersten Trägers her ausgliedert. Der Satz, den J.A. Möhler 1823 schrieb, ist kaum übertrieben; er faßt die Ekklesiologie der Aufklärungszeit mit den Worten zusammen: »Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.«

6. *Von 1800 bis heute. Volle katholische Restauration.* Nach der Aufklärung, nach dem Josephinismus, dem Febronianismus, nach der Ideologie Rousseaus und der Jakobiner und nach den Zerstörungen der Französischen Revolution stand der Katholizismus vor der Notwendigkeit eines Neuaufbaus. Zwei große Tendenzen trugen dazu bei. Die eine war die *Restauration*, deren Vertreter sich um die *Autorität* scharten, so in Italien der Ultramontanismus (Mauro Cappellari, später Gregor XVI.) und in Frankreich die Traditionalisten (J. de Maistre, Lamennais). Diese Richtung, die eine Restauration der Autorität, und zwar einer monarchischen Autorität, erstrebte und die deshalb die Demokratisierungstendenzen in der Kirche und auch die noch nicht ganz überwundenen Reste des Episkopalismus und des Gallikanismus ablehnte, hat gewiß dem Konzil von 1869/70 den Boden bereitet, sich aber dort nicht völlig durchgesetzt. – Die andere Strömung, die eine *Erneuerung* des katholischen Geistes erstrebte und dies zu erreichen suchte durch eine in Verbindung mit der Romantik durchgeführte Neuerschließung der patristischen und mittelalterlichen Quellen des Katholizismus, kristallisierte sich in der katholischen deutschen Romantik und in der Tübinger Schule heraus. Die Tübinger Schule betrachtet die Kirche in sich selbst: nicht nur als sichtbare und hierarchisch gegliederte Gesellschaft, auch nicht nur als Lehramt, sondern in ihrem inneren Leben als lebendigen Organismus. Sie bringt die Kirche in Beziehung zum christlichen Glauben selbst, zur →Erlösung in Jesus Christus, die uns durch seinen Geist mitgeteilt wird und uns offensteht in dem Organismus der Gnade, den die Kirche darstellt. Die Kirche ist *communio*. Ihr Leben wird Objekt und wiederum Quelle der Theologie. In der »Symbolik« konzipierte Möhler das Mysterium der Kirche im Licht des christologischen Dogmas von Chalkedon; dadurch sichert er seiner Deutung eine größere Ausgewogenheit als in der pneumatozentrischen Ekklesiologie, wie sie in der »Einheit« entworfen wird.

Die Gedanken Möhlers befruchteten (über Passaglia) das Denken der großen Jesuiten des römischen Kollegs, Franzelin und Schrader, die zusammen mit Perrone die Konstitutionen des vatikanischen Konzils redigierten. Die für das Konzil vorbereitete »Constitutio de Ecclesia«

handelte von der Kirche unter dem Schlüsselbegriff *Corpus mysticum*, was bei einer Reihe von Konzilsvätern, die in der Bellarminschen Tradition einer Definition der Kirche *per externa*, d. h. als einer sichtbaren, hierarchisch geordneten Gesellschaft groß geworden waren, auf Kritik stieß. Die Synthese der beiden Gesichtspunkte, vorbereitet bereits in den großen Werken Franzelins und M. J. Scheebens, wurde schließlich vollzogen in der Enzyklika »Mystici Corporis« vom 29. Juni 1943, deren entscheidender Beitrag zur Ekklesiologie sich etwa folgendermaßen zusammenfassen läßt: Was Paulus den »Leib Christi« nennt, ist nicht das rein geistige Wirkfeld der Gnade und des Heiles (wie Thomas es auffaßte, S. th. III, 8, 3), sondern eine soziale, sichtbare und hierarchisch gegliederte Körperschaft. Sie ist Leib Christi in einem wirklichen, nicht nur in rein metaphorischem und moralischem Sinne, andererseits nicht im Sinne einer physischen Identität – weshalb man ihn »mystischen« Leib nennt. Dieser mystische Leib Christi *ist* die römisch-katholische Kirche. Diejenigen, die nicht Glieder dieser Kirche sind, aber dennoch die Gnade Christi empfangen, werden als solche bezeichnet, die »auf den mystischen Leib hingeordnet« sind.

Diese letztere These hatte viele Fragen im Gefolge. Die von P. L. Feeney aufgeworfene und unglücklich gelöste Frage nach dem Heil der Nichtkatholiken (→Nichtchristen) bildete den Gegenstand einer bedeutsamen Erklärung des Hl. Offiziums (Brief an den Kardinal Cushing vom 8. 10. 1949, veröffentlicht 1952), die am Ende einer jahrhundertelangen Entwicklung den genauen Sinn des von Cyprian aufgestellten Satzes präzisiert: *Extra ecclesiam nulla salus*. Dieser Satz ist nicht so zu verstehen, als wolle er diese oder jene Person, diese oder jene Gruppe von Personen vom Heile ausschließen; dieser Satz ist vielmehr eine *ekklesiologische* Aussage und bedeutet: Die Kirche ist die einzige Institution, die von Christus den Auftrag hat, sein Heil den Menschen mitzuteilen (→Stellvertretung). Sie hat aber in sich die Kraft, diesen Auftrag durch alle Zeiten hindurch und an allen Menschen wirksam zu erfüllen. So verstanden ist das Axiom weit davon entfernt, eine Art rein negativer Grenzen zu ziehen, es hat vielmehr den sehr positiven Sinn eines missionarischen Anrufs, einer missionarischen Forderung. Es begegnet zudem einer heute lebendigen Strömung des ekklesiologischen Denkens, die die Kirche als das große Sakrament des Heiles erkennt und sie als »Ursakrament« zu begreifen sucht.

Andere im 19. Jh einsetzende Strömungen haben in den ekklesiologischen Forschungen unserer Tage ihre volle Wirksamkeit behalten: so die Idee der Entwicklung, deren großer Klassiker J. H. Newman bleibt; die liturgische Bewegung, eingeleitet durch Dom P. Guéranger; die Aktion der Laien; die ökumenische Bewegung, die ihre Vorläufer im ausgehenden 19. Jh hat. Das alles sind bedeutende Kapitel, die die heutige Theologie in den Traktat über die Kirche einzuarbeiten sich bemüht. R. Guardini schrieb 1922: »Ein religiöser Vorgang von un-

absehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.« Wäre also das 20. Jh »das Jahrhundert der Kirche«? (O. Dibelius)

Wenn man heute die Theologie der Kirche ausarbeitet, dann geschieht es nicht mehr im Zeichen einer »Restauration«, sondern im Zeichen einer wirklichen »Erneuerung«. Diese will – echt katholisch – das Thema von der Kirche durch den Rückgriff auf die großen Quellen neu aufarbeiten, die in der Kirche immer in Geltung bleiben: Bibel, Väter, Liturgie, →Tradition und kirchliches Leben unter Führung durch das Lehramt. Durch die Bibel ist der Begriff des Volkes Gottes und eine eschatologische Haltung neu erweckt worden, durch die Väter der Begriff der *communio*; durch die Liturgie der Gedanke des heiligen Volkes, der Gemeinschaft und des »Mysteriums«; die realistische Einschätzung der Situation der →Seelsorge schließlich erbrachte ein neues, dynamisches Gespür für die Missionsaufgabe. Die Werke von E. Mersch, H. de Lubac, S. Tromp, Ch. Journet, K. Adam, M. Schmaus, Y. Congar, H. U. von Balthasar, K. Rahner, um nur einige zu nennen, bemühen sich um eine Synthese, die die Theologie des Leibes Christi, der Gesellschaft und der Hierarchie, die Lehre vom Laien, die Probleme der Wiedervereinigung im Glauben, die Entwicklung der →Mission, den sakramentalen Begriff der Kirche, ihre eschatologische Verwiesenheit zur Einheit zusammenfügt. Sie bringen in der Betrachtung der Kirche die Dimension des Werkes der Gnade, des Tempels des Hl. Geistes, voll zur Geltung. Das 20. Jh wird vor allem das Jahrhundert der ökumenischen Bewegung sein und – in einer Welt, die immer mehr »Welt«, immer mehr gottlos wird, in der Situation der post-konstantinischen Ära – das Jahrhundert der Bemühung um die Fülle der Gegenwart Gottes in der Welt, in seinem Volk und durch sein Volk.

E. Dublanchy, Eglise, in: DThC IV (1911), 2108–2224; F. Vigener, Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum. München-Berlin 1913; R. Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin. Gießen 1928; F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus. München 1933; C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums. Tübingen 1934; G. Thils, Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme. Gembloux 1937; J. B. Lo Grasso, Ecclesia et Status. Fontes selecti. Rom 1939; M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden. Paderborn 1940; J. Leclercq, Jean de Paris et l'écclésiologie du XIII[e] siècle. Paris 1942; J. C. Plumpe, Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity. Washington 1943; G. Bardy, La théologie de l'église de S. Clément de Rome a S. Irénée. Paris 1945; G. Bardy, La théologie de l'église de S. Irénée au Concile de Nicée. Paris 1947; E. Mersch, Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique. 2 Bände, Brüssel-Paris [3]1951; A. Müller, Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. Freiburg/Schweiz 1951 (vgl. auch Y. Congar, Marie et l'église dans la pensée patristique, in: RSPhTh 38 [1954], 3–38); Y. Congar, Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche (hrsg. von M. Reding). Düsseldorf 1952, 79–108; J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954; K. Binder, Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada. Innsbruck 1955; B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Cambridge 1955; W. Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages. London 1955; St. Jaki, Les tendances nouvelles de l'écclésiologie. Rom 1957; H. Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkom-

mentaren des Mittelalters. Münster 1958; Y. CONGAR, Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle, in: Istina 6 (1959), 187–236; P. HONIGSEIM – K. STENDAHL – A. ADAM – R. PRENTER – W. JANNASCH – H. BARION – S. GRUNDMANN – H. H. SCHREY, Kirche, in: RGG III (^{3}1959), 1296–1326; H. SCHAUF, De Corpore Christi mystico sive de Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J. Freiburg 1959; Y. CONGAR, Das Mysterium des Tempels. Salzburg 1960; M. NÉDONCELLE, L'écclésiologie au XIXe siècle. Paris 1960; H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum. München ^{2}1961; Sentire Ecclesiam. Festgabe für Hugo Rahner (hrsg. von J. DANIÉLOU und H. VORGRIMLER). Freiburg 1961.

Y. Congar

K. HAENDLER, Ecclesia consociata verbo Dei. Zur Struktur der Kirche bei Melanchthon, in: Kerygma und Dogma 8 (1962), 173–201; F. VAN DER HORST, Der Entwurf »De ecclesia Christi« auf dem ersten Vatikanischen Konzil. Paderborn 1963; H. HÜRTEN, Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel, in: ThRv 59 (1963), 361–472; G. H. M. P. MEYJES, Jean Gerson. Zyn Kerkpolitiek en Ecclesiologie. 's Gravenhage 1963; G. ALBERIGO, Lo sviluppo della dottrina sui potere nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo. Rom 1964; J. MAYR, Die Ekklesiologie Honoré Tournelys. Essen 1964; H. RAHNER, Symbole der Kirche. Salzburg 1964; P. W. SCHEELE, Einheit und Glaube – Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. München 1964; G. ALEXIEV, Stefan Zankows Lehre über die Kirche. Rom 1965; H. JEDIN, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, 2 Bde. Freiburg 1966; W. MAURER, Ecclesia perpetuo mansura im Verständnis Luthers, in: Festschrift Heinrich Bornkamm. Göttingen 1966, 32–45; K. M. BECKMANN, Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Gütersloh 1967; Y. CONGAR, Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche, in: Probleme der Autorität, hrsg. v. J. M. Todd. Düsseldorf 1967, 145–185; W. MAURER, Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Göttingen 1967, 95–121; Volk Gottes. Festschrift für J. Höfer, hrsg. v. R. BÄUMER – H. DOLCH. Freiburg 1967; A. GANOCZY, Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. Freiburg 1968; J. ULACIA, Die Kirche als Objektivation des Glaubens. Heinrich Klee's Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. München 1969; F. HARTL, Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs. München 1970.

III. Systematisch

Die sich an den biblischen und historischen Teil anschließende systematische Reflexion über die Kirche hat nicht nur die dort bereitliegenden Elemente zu sammeln und darzubieten, sondern, dem Wesen des Systematischen entsprechend, das Phänomen der Kirche im ganzen und in seinem vielfachen Zusammenhang zu beschreiben und zu entfalten. Sie hat daher den Ort der Kirche innerhalb der →Offenbarung zu bestimmen sowie aus den dort gegebenen Wirklichkeiten zu begründen. Damit erfüllt die theologische Arbeit jene Aufgabe und Möglichkeit, die ihr in der Bestimmung des *nexus mysteriorum* (D 1796) gegeben ist.

1. Die systematische Reflexion über die Kirche hat zunächst den *Ort der Ekklesiologie* zu bestimmen, von der, geschichtlich gesehen, zu bemerken ist, daß sie verhältnismäßig spät als eigener theologischer Traktat in Erscheinung getreten ist – voll und bewußt erst in unseren Tagen, im »Jahrhundert der Kirche«. Zuvor (→Kirche II) war die Ekklesiologie – abgesehen von ihrer im Mittelalter üblichen Zuordnung zur Kanonistik – ein Appendix, sei es der Christologie, der Lehre vom →Hl. Geist oder der Lehre von den →Sakramenten und der

→Gnade. Die Lehre von der Kirche wurde darüber hinaus der Apologetik zugewiesen, die vor allem um den Nachweis bemüht war, daß die Kirche eine Stiftung →Jesu Christi ist und daß die römisch-katholische Kirche eben diese Kirche repräsentiert. Dabei verblieb diese Betrachtungsweise gemäß den Zielsetzungen der Apologetik in der Beschreibung der Struktur der Kirche, der Kirche als Institution, im Nachweis der äußerlich feststellbaren und rational einsehbaren Fakten sowie der äußeren Bestimmungen und Merkmale. Das *credo ecclesiam*, die Kirche als *articulus* und *mysterium fidei* blieb demgegenüber zu wenig beachtet. Die Folge war, daß die Kirche in der dogmatischen Betrachtungsweise zu wenig in ihrer Eigenständigkeit, in der apologetischen Betrachtungsweise zu wenig in ihrer theologischen Dimension gesehen wurde.

Andererseits zeigt gerade diese Beobachtung, daß die Kirche eine umfassende theologische Größe ist und *vielfältige Aspekte* hat, die eine mehrschichtige Betrachtung sowohl ermöglichen wie erfordern. Diese deutlich zu machen, ist Aufgabe der systematisch denkenden →Theologie. Sie wird vor allem von der katholischen Theologie in Angriff genommen, in unseren Tagen zunehmend auch von Vertretern der evangelischen Theologie, während noch vor kurzem E. Brunner erklärte: Die Frage: Was ist die Kirche? ist das ungelöste Problem des →Protestantismus (Das Mißverständnis der Kirche, 7). Inzwischen ist hier manches aufgeholt worden (K. Barth, E. Brunner, E. Kinder, A. Nygren). In der Bestimmung dessen, was Kirche ist, zeigen sich heute überraschend theologische Übereinstimmungen, die allerdings in der *quaestio facti* noch tiefgreifende Differenzen offenlassen und gerade heute offenbar machen.

Die von der systematisch-theologischen Reflexion zu leistende Wesensbestimmung der Kirche ist zu erheben auf Grund des gegenwärtigen Selbstverständnisses der Kirche in ihrem aktuellen →Glauben und Glaubensverständnis, d. h. im gelebten Verständnis ihrer selbst. Darin sind die Aussagen der Offenbarung und der Offenbarungszeugnisse sowie deren geschichtliche Entfaltung, Darstellung und Verwirklichung eingeschlossen.

Die das Wesen der Kirche repräsentierenden Aussagen stehen nicht im Zeichen des Begriffs, sondern im Zeichen des *Bildes* (→Analogie). Wenn auch die Aussage von der Kirche als dem Leib Christi *(corpus Christi mysticum)* als die vorzüglichste und umfassendste Bestimmung der Kirche angesehen wird (Enzyklika »Mystici Corporis«), so stehen daneben unvermindert in Geltung die Aussagen von der Kirche als Volk Gottes, als Braut Christi, als Haus Gottes, als Familie, als Gemeinschaft der Gläubigen, als Gemeinschaft der Heiligen, als neues →Israel.

Diese vielfältigen Aussagen sind nicht nur ein Zeichen der an das Bild gebundenen menschlichen Erkenntnis oder nur ein Zugeständnis an ihre Defizienz, sondern Zeichen der vielfältigen und vieldimensionalen Wirklichkeit der Kirche selbst. Wenn man die in diesen Bildaussagen

gemeinte Sache bedenkt, so erkennt man unschwer, daß sie eine zweifache Richtung aufweisen. Eine Reihe dieser Aussagen – vor allem die unter dem Bild von der Kirche als dem (geheimnisvollen) Leib und dem Bild vom Weinstock und den Reben begegnenden – betonen das *Innesein Christi* in der Kirche als ihrem Ursprung und Lebensprinzip und das Innesein der Kirche in Christus. Dieses ist ausdrücklich in dem Wort ausgesprochen: »Warum verfolgst du mich?« (Apg 9, 4)

Aussagen wie diese ergeben die Grundlage dafür, das Wesen der Kirche im Sinn dieses Inneseins zu beschreiben – in Formeln, die in Geschichte und Gegenwart geläufig sind: Die Kirche ist der – in →Zeit und →Welt (→Geschichtlichkeit; →Heilsgeschichte) – fortlebende Christus und als solche der *Christus totus*, *caput et membra* (Augustinus), der *Christus praesens*, der Christus unter uns (Newman), le Christ répandu (Bossuet) oder in der Formulierung Möhlers: »Die Kirche ist der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben« (Symbolik [hrsg. von J. R. Geiselmann], 389).

Wäre indes diese Sicht der Kirche die einzige und ausschließliche, so bestünde die Gefahr, das Innesein in der Kirche falsch zu verstehen. Es entstünde eine Art ekklesiologischer Monophysitismus, nicht nur weil dabei Christus selbst monophysitisch gesehen würde (→Inkarnation) und weil jede Verfehlung des christologischen Geheimnisses, jeder christologische Irrtum einen ekklesiologischen Irrtum zur Folge hat (Leo XIII. »Satis cognitum«), sondern weil hier in einer distanzlosen und undifferenzierten Weise die Kirche mit Christus gleichgesetzt wird, weil der Leib mit dem Haupt identifiziert wird oder weil das Bild vom Leib – organisch-biologisch verstanden – nicht mehr in seiner durch die Sache gezogenen Begrenzung gesehen wird. In der Enzyklika »Mystici Corporis« ist die mannigfache Verschiedenheit des physisch-organischen Leibes und des Leibes Christi, der die Kirche ist, eindringlich beschrieben, und in der Konsequenz für das Sein und die Funktion der Glieder des Leibes Christi ausdrücklich erhoben worden.

Die auch im Bild vom Leib Christi implizierte Differenzierung und das *»Gegenübersein« Christi* als des Hauptes des Leibes kommt noch deutlicher zum Ausdruck in den Aussagen von der Kirche als dem Volk, dem Haus Gottes, als der Braut Christi, als der Gemeinschaft der Gläubigen und der Heiligen. Hier ist das Innesein kontrapunktiert mit dem Gegenüber- und Unterschiedensein Christi von der Kirche und der Kirche von Christus. Damit ist das Herrsein Christi über die Kirche als dem Volk Gottes und seiner Braut ausgesprochen, ebenso das Verdankt- und Verpflichtetsein der Kirche als *creatura Verbi*, als Stiftung Jesu Christi. Daraus ergibt sich die Aufgabe und Verpflichtung der Kirche zur →Nachfolge, zum →Glauben, zum →Gehorsam, zum Hören, zur Buße, zur Erneuerung. Aus dieser Bestimmung folgt

auch, daß die Kirche nicht identisch ist mit dem →Reich Gottes, sondern um dessen Kommen betet, auf es wartet und in seinem Dienst steht. Durch diese Zuordnung erhält die Kirche eine ausgeprägt eschatologische Dimension: Die Kirche ist pilgernde Kirche, »wanderndes Gottesvolk«; ihre Zeit ist das durch Inkarnation und Parusie eingegrenzte *tempus medium* (Augustinus).
Dieses Ineinander der Kirche und ihrer Wesensbestimmung – die Präsenz Christi in ihr, die in ihr waltende Einheit mit ihm und das in aller Verbundenheit mit ihm von ihm als Herrn, Haupt und Erlöser Unterschiedene: Kirche, als die →Gemeinschaft der ihm und an ihn Glaubenden, ihn Liebenden, ihn Hörenden, ihm Nachfolgenden, ihm Gehorsamen, ihn Erwartenden und damit mit ihm gerade nicht Identischen – muß zusammen gesehen und zugleich bejaht werden.
So kann man die für die Ekklesiologie grundlegende Unterscheidung verstehen: die *Kirche als Struktur*, als Inbegriff der ihr von Christus anvertrauten und durch sie gespendeten Heilsgüter, und die *Kirche als Volk*, als Gemeinschaft der Gläubigen, als Gemeinschaft der Heiligen (Y. Congar). Diese Gemeinschaft besteht aber gerade darin und wird darin gegründet, daß sie durch →Wort und →Sakrament, also durch die Heilsgüter konstituiert wird (→Verkündigung). So wird in jeder der beiderseitigen Betrachtungsweisen jeweils das Ganze mitbestimmt: Institution und Gemeinschaft, Struktur und Leben, Göttliches und Menschliches, Gabe und Aufgabe. Auch die Bezeichnung der Kirche als »Ursakrament« (O. Semmelroth), als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade ist von diesen Gegebenheiten geprägt.
Die Wesensbestimmung der Kirche, die M. Schmaus gibt, sucht diese Momente zusammenzufassen: »Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heil der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert« (Katholische Dogmatik III/1, 48).
2. Von dieser Wesensbestimmung der Kirche her wird auch ihr Ort innerhalb der Theologie klar. a) Die Kirche ist ein entscheidender und eigentümlicher Inhalt des Glaubens: *credo ecclesiam*. Deshalb gehört die Lehre von der Kirche in die Glaubenswissenschaft im betonten Sinn: in die *Dogmatik*. Die dogmatische Arbeit der Gegenwart ist darum bemüht, der Kirche diesen Ort einzuräumen und die Kirche in ihrer theologischen Eigenständigkeit zu sehen, das Glaubensverständnis der Kirche von sich selbst systematisch zu entfalten und mit den Weisen und Mitteln der Theologie zu begründen: ihre theologische, heilsökonomische, christologische, pneumatologische Kausalität (Schmaus), ihr Wesen, ihre Struktur, ihr Gepräge, ihre Funktionalität, ihren Zweck, ihre Gestalt, ihre Eigenschaften, ihre Sendung.
Sie hat dies zu tun im Anschluß an die glaubende und lehrende Kirche der Gegenwart und in der sachlichen Interpretation des Glaubens der Kirche, der die Kirche glaubt, und in der Begründung dieses Glaubens aus der Offenbarung und dem Zeugnis von ihr sowie aus der Entfal-

tung und Darstellung des Ursprungs in der Geschichte und ihrer Formen und Gestalten der Verwirklichung, nicht zuletzt in der Unterscheidung des *credo in Deum* und des *credo ecclesiam*.

b) *Die Kirche in fundamentaltheologischer Sicht*. Diese Sicht stellt sich zur Aufgabe, die Kirche in ihrer Bedeutung als Grundlage der Theologie zu betrachten. Die Kirche hat diesen Aspekt, den man den transzendentaltheologischen nennen kann, insofern sie die transzendentale Bedingung und Ermöglichung aller Theologie und ihrer Disziplinen ist. Die Kirche ist dies und kann dies sein, insofern sie Vermittler und Träger der Offenbarung und damit das eigentliche Subjekt des Glaubens ist. Glauben heißt und bedeutet für den einzelnen: in den Glauben der Kirche aufgenommen sein, »hinzugetan werden« (Apg 2,41), glauben, was die Kirche glaubt und zum Glauben proponiert. Dieser Zusammenhang wird am Ritus der Taufspendung anschaulich, wenn auf die Frage an den Täufling: Was begehrst Du von der Kirche? die Antwort gegeben wird: den Glauben (→Taufe).

Daß die Kirche diese transzendentaltheologische Funktion hat, *Vermittler und Träger der Offenbarung* und damit Subjekt des Glaubens zu sein, ist gewiß ein Datum der Offenbarung selbst, also ein theologisches Datum. Sonst könnte dieser Aspekt theologisch nicht umgriffen werden, und die Fundamentaltheologie wäre als Grund- und Grundlagenwissenschaft keine theologische Disziplin. Ihr geht es für die ihr eigene Fragestellung der *credibilitas rationalis* um den Nachweis des historisch überprüfbaren und jedermann zugänglichen, rational einsehbaren Faktischen und damit um die Erarbeitung der Glaubwürdigkeit der Tatsache, daß die Kirche den Anspruch erheben kann, Vermittler und Träger der Offenbarung zu sein. Aus Nachweisen wie diesen erfolgt keineswegs wie von selbst der Glaube; denn der Glaube ist keine einfache Schlußfolgerung aus den Prämissen der Glaubwürdigkeit und ihrer Gründe; aber durch diese wird die Grundlage im Sinn einer Bedingung und Voraussetzung gelegt.

Daß die Kirche Vermittler der Offenbarung und dadurch – bildlich gesprochen – Mutter und Lehrer der Glaubenden ist – *mater et magistra* –, ist dadurch sachlich und faktisch zu erweisen, daß die Offenbarung in allen ihren Phasen eine vermittelte Offenbarung ist (→Vermittlung), daß sie sich bestimmter Träger bediente als Vermittler des Wortes, des Willens und der Weisung des sich geschichtlich erschließenden Gottes und daß diese Vermittler im Dienst der Offenbarung bestimmte Funktion auszuüben hatten. Dieses Gesetz hat seine Bestätigung und Erfüllung in der Offenbarung in Christus gefunden, der in einer unvergleichlichen und einzigartigen Weise, im Sinn des *ecce* und des *hodie*, als der menschgewordene Sohn der →Mittler (1 Tim 2,5) schlechthin ist, in seiner Person zuerst und zuhöchst und auch in seinem heilsmittlerischen Wort und Werk. Wenn die Kirche in ihrem Sein die bleibende Anwesenheit Jesu Christi in der Zeit darstellt als der *Christus praesens*, dann ist sie damit und darin vom Wesen her bleibender Vermittler der Offenbarung.

Diese apriorische Feststellung kann im einzelnen differenziert und historisch aufgewiesen werden durch die Tatsache, daß Jesus die Repräsentation, die Vertretung und Sukzession seiner selbst und seines Wortes und Werkes wollte, indem er die »Zwölf« und den →Petrus gerade mit dieser Funktion und Sendung ausdrücklich beauftragte – Name und Inhalt des Apostolats legen dies im einzelnen aus (→Apostel) –; indem er den Auftrag zur bevollmächtigten Verkündigung gab, zur →Verkündigung seiner Botschaft, die, wie durch die →Auferstehung und Erhöhung besonders manifest wird, zur Botschaft vor allem über ihn selbst wird; indem er den Auftrag gab, die sakramentale Hingabe seiner selbst und die Mahlgemeinschaft mit ihm zu seinem Gedächtnis zu begehen (→Eucharistie) und damit »den Tod des Herrn zu verkünden, bis er kommt« (1 Kor 11,26); indem er ihnen die Binde- und Lösegewalt übertrug (Mt 18,18), die vor allem die Vollmacht beinhaltet, in seinem Namen die Sünden nachzulassen und zu behalten (→Bußsakrament); indem sie die Taufe in seinem Namen spenden; indem er sie seines immerwährenden Bleibens bei ihnen und des Beistandes des Parakleten versichert und seiner vielfältigen Funktionen: des Erinnerns, Überführens, Bleibens, des in alle →Wahrheit Einweisens; indem er Petrus zum Fundament seiner Kirche macht, zum Vertreter des Felsens, der Christus ist, zum Bestärker seiner Brüder und zum Hirten der Hirten.
Bedenkt man, daß Jesus sich selbst, sein Werk und seine Sendung überträgt und weitergibt, daß er sich durch von ihm bestimmte Menschen und bestimmte Funktionen vertreten und repräsentieren läßt, fügt man hinzu, daß die von ihm Beauftragten ihre Aufgabe und Beauftragung wahrgenommen haben, dann erscheint die Tatsache, daß die Apostel ihrerseits angesichts der ihnen übertragenen Aufgaben, »Zeugen zu sein bis an die Grenzen der Erde« (→Zeugnis), »in alle Welt zu gehen, zu verkündigen, zu taufen, zu leiten« (→Mission), Stellvertreter, Nachfolger, Repräsentanten bestellten und ihnen die Aufgaben des Wortes, des Sakraments und der Führung der Gemeinde übertrugen, als ebenso notwendig wie folgerichtig. Dieser Vorgang ist jedoch eine ungleich geringere Art von →Stellvertretung und Nachfolge, als sie im Verhältnis Jesu zu den »Zwölfen« und den Aposteln gegeben ist.
Als Kirche Jesu Christi, die notwendig apostolische Kirche ist und die in der apostolischen Nachfolge die apostolische Überlieferung in Wort und Sakrament, in Sendung, Dienst und Vollmacht bewahrt, erhält, verteidigt, auslegt, lehrt, ist die Kirche Vermittler der Offenbarung. Sie ist es als jene Kirche, in der das apostolische →Amt, zu dem das Amt des Petrus gehört in seiner Fundamentfunktion, in seiner Funktion, sichtbares Prinzip und Fundament der →Einheit zu sein (D 1821), der Einheit im Glauben und in der →Liebe, immerwährend gegeben und bewahrt ist.
Die fundamentaltheologische Betrachtung der Kirche hat ferner den Nachweis zu führen, daß in der gegenwärtigen katholischen Kirche

die *Kontinuität* in Wesen, Struktur und Funktion mit der Kirche der Offenbarung und der Kirche der Überlieferung gegeben und bewahrt ist. Dieser Nachweis wird zugleich zu einem ekklesiologischen und ekklesialen Kriterium innerhalb der christlichen Kirchen und Gemeinschaften.

Wenn die Kirche beansprucht, authentischer und bevollmächtigter Vermittler der Offenbarung zu sein, so ist damit auch der Anspruch auf Irrtumslosigkeit, auf »Unverirrlichkeit« (Möhler) verknüpft. Diese Gabe ist der Kirche als Zusage des Herrn verheißen, so daß die Kirche in der Wahrheit und die Wahrheit in der Kirche bleibt. Damit setzt sich die Kirche keineswegs mit der Offenbarung selbst identisch, noch »verfügt« sie dadurch über sie. Die Kirche weiß sich als apostolische, lehrende Kirche dazu verpflichtet, vor allem glaubende und hörende, gehorsame Kirche zu sein, ihren Herrn als Haupt und Richter anzuerkennen, sich von ihm für den Dienst der Wahrheit und des Lebens verfügen zu lassen und aus diesem →Gehorsam zu leben und zu handeln. Dabei hat sie sich nicht der eigenen, menschlichen Kraft in der Weise der Selbstherrlichkeit zu rühmen, sondern demütig und dankbar des Beistandes des Herrn und seines Geistes zu erfreuen. Sie hat diese ihre existentielle Funktion sichtbar und hörbar zu machen: nicht Herrin über den Glauben, sondern Dienerin an ihm zu sein. In dieser Realisation aber erfüllt sie zugleich einen klaren Auftrag ihres Herrn.

Zugleich wird deutlich, daß die Kirche zwar nicht die Offenbarung selbst oder ihre Quelle ist, wohl aber die *Norm* und Instanz ihrer legitimen Auslegung, authentischen Interpretation und Vermittlung. Das »Formalprinzip des Katholizismus« ist deshalb nicht die Schrift (→Hl. Schrift und Theologie), sondern die lebendige, apostolische, überliefernde Kirche, innerhalb deren die Schrift ihren Ort hat. Das ist durchaus mit der Tatsache vereinbar, daß die Schrift als von Gott als ihrem *auctor* inspiriertes Zeugnis der Offenbarung, als Konstitutiv der Kirche im unüberholbaren und normativen Ursprung über der Kirche der Überlieferung (→Tradition) steht (→Inspiration; →Kanon). Die Kirche bleibt der Auslegung der Schrift zugeordnet; die Auslegung der Schrift durch die Kirche steht über der Schriftauslegung des einzelnen. Der der Kirche zugesicherte Geist begegnet dem Geist, der durch die →Propheten und die Apostel gesprochen hat.

Aus alledem ergibt sich die transzendentaltheologische Bedeutung der Kirche. Die Kirche ist Bedingung aller Theologie, weil Theologie Glaubenswissenschaft ist und diese nicht ohne den Glauben sein kann; und der Glaube ist nicht ohne die Kirche, sondern besagt Übernahme des Glaubens der Kirche. Daraus folgt, daß die Theologie als ganze und insgesamt nach Wesen und Funktion kirchliche Theologie ist und sein muß.

Wenn Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden bestimmt werden kann, dann ist dies so zu präzisieren: Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die *die* Kirche glauben und die

durch die Kirche – als Träger und Vermittler der Offenbarung – glauben.
c) Die Fundamentaltheologie betrachtet die Kirche unter dem Aspekt des →Zeichens. Wenn sie dies tut, versteht sie unter Zeichen nicht das Zeichen im sakramentalen, dogmatischen Sinn (Kirche als Ursakrament, als sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade), sondern als das von jedermann in seiner nach außen kundwerdenden Gestalt wahrnehmbare Zeichen, als *signum elevatum in nationes* (D 1794).
Durch das I. Vatikanische Konzil ist der fundamentaltheologisch-apologetische Zeichencharakter und die Zeichenhaftigkeit der Kirche besonders betont worden (D 1794). Die *admirabilis propagatio*, die *eximia sanctitas et inexhausta in omnibus bonis foecunditas* sind nach den Worten des Konzils ein unwiderlegliches Zeichen der göttlichen Herkunft und Sendung der Kirche und ein Motiv der Glaubwürdigkeit ihrer selbst wie der durch sie vermittelten Offenbarung. Damit nimmt die Kirche teil am Zeichen, das Jesus Christus in der Welt und für die Welt ist, und erfordert, wie alle Zeichen, die für den Glauben im Sinn der Glaubwürdigkeit relevant sein wollen, den dazu offenen und bereiten Menschen, den Menschen, der bereit ist, zu hören und zu sehen. Damit sind Größe und Grenzen der Zeichen benannt. Die objektive Funktionalität als von allen erkennbares, sicheres Zeichen wird dadurch nicht bestritten, sondern bejaht und nach ihren Bedingungen beschrieben.
Die Apologetik hat sich, je nach der Situation der Zeit, bemüht, die Glaubwürdigkeit der Kirche zu erweisen. Weil dieser Erweis für die Menschen der jeweiligen geschichtlichen Stunde erbracht werden soll, variiert er – bei gleichbleibender Tendenz der Gültigkeit der Sache – hinsichtlich ihrer Aspekte mit dem jeweiligen »Geist der Zeit«. Die früher beliebten Hinweise auf die Kulturkraft der Kirche im umfassenden Sinn oder auf die Lebenswerte sind nicht falsch, aber verfehlen heute ihren Zweck, weil das Thema der Gegenwart der Mensch selbst und in sich selbst ist. Gerade für diese Situation kann die Kirche sich glaubwürdig erweisen, indem sie essentiell und existentiell auf den Menschen hin interpretiert wird, indem die Ekklesiologie ihre existentialtheologischen Dimensionen sichtbar macht, indem das in der Kirche gegebene, weil vermittelte Bild und Verständnis des Menschen, die in ihr anwesende Menschlichkeit Gottes, der Humanismus der Inkarnation (J. Maritain) aufgehellt wird. Dadurch kommt die Kirche nicht nur als Antwort dem Menschen der Gegenwart entgegen, damit wird auch die Gefahr vermieden, daß die Kirche mit den von ihr ausgehenden kulturellen Wirkungen verwechselt und an deren schwankendes Schicksal gebunden wird.
Die Bemühung um den Erweis der Glaubwürdigkeit wird – das liegt im Wesen der Sache – immer neu und erneut versucht werden.
Wenn die Kirche eine transzendentaltheologische Größe ist, dann folgt daraus, daß sie in allen Fächern der Theologie anwesend ist –

dies im Näheren aufzuweisen, ist hier nicht der Ort, kann aber aus dem Gesagten mühelos abgeleitet werden.

3. *Ekklesiologische Fragen der Gegenwart.* Wenn man gesagt hat (M. D. Koster), die Ekklesiologie sei noch im Werden, so ist das richtig. Aber diese Charakterisierung trifft mehr oder weniger für die Theologie überhaupt zu; es ist notwendig so, und es ist gut so.

Im folgenden seien einige Fragen genannt, um die die heutige Ekklesiologie kreist. Sie sind vor allem auch dadurch gegeben und bedingt, daß das Problem Kirche heute den entscheidenden Differenzpunkt zwischen den Konfessionen darstellt.

a) Wesentliche Aufgaben der systematischen Ekklesiologie heute liegen darin, die in bedeutsamen Ansätzen vorhandenen Bestimmungen über das Wesen und *Selbstverständnis der Kirche* in der Fülle ihrer Dimension aufzunehmen und dadurch zu einer umfassenden Beschreibung ihrer selbst zu gelangen. Von entscheidendem Gewinn hierfür ist die Integration und ungebrochene Geltendmachung der biblischen Aussagen zusammen mit deren geschichtlicher Entfaltung und Darstellung. In dieser Aufgabe ist eine klare Unterscheidung hinsichtlich der Proportionen und Akzente zu treffen, hinsichtlich des unaufgebbaren Wesentlichen und des geschichtlich vielfältig Gestalt Gewordenen. Die Geschichte gibt für diese Aufgaben und ihre Lösungen eine einprägsame Dokumentation und eine große Befreiung zugleich. Zu der heute gebotenen Wesens- und Selbstdarstellung der Kirche gehört die theologisch durchdrungene Beschreibung des Verhältnisses von Primat (→Papst) und Episkopat (→Bischof), die explizite Theologie des Bischofsamtes als des entscheidenden apostolischen Amtes in der Kirche, ebenso gehört dazu die Theologie des →Laien und seiner Stellung in der Kirche, die Zuordnung von Amt und Charisma, das Verständnis des →Amtes als Diakonie, die gebührende Freistellung des Prophetischen, des Nichtinstitutionalisierbaren als einer Wirklichkeit der Kirche selbst, ja als eines ihrer Fundamente (Eph 2,20), das Verhältnis von Gesamtkirche und Einzelgemeinde.

b) Im Verhältnis zu den christlichen Konfessionen (→Reformation) ist die Frage der *Gliedschaft der Kirche* theologisch weiterzuführen, die durch die bisherigen Bestimmungen weder umfassend beschrieben noch deutlich und ausgewogen ist (vgl. die Bestimmungen des CIC can. 87 von der Funktion der Taufe für die Gliedschaft der Kirche und die Aussage der Enzyklika »Mystici Corporis« über die Gliedschaft *reapse* und die Funktion des *votum*, dessen positive Bedeutung, zumal wenn es in Analogie zum *votum sacramenti* gesehen wird, zumeist unterschätzt wird). Diese Frage wird nur anzugehen sein durch die Unterscheidung einer Gliedschaft zur Kirche in mehreren Graden und Schichten. Daraus folgt, daß der Status der nicht römisch-katholischen Christen und Gemeinschaften mit der bloßen Bestimmung nach dem Schema →Häresie bzw. Schisma ungenügend bestimmt ist. Desgleichen ist es theologisch unzureichend, nur die Differenzen hervorzuheben und die Gemeinsamkeiten zu übersehen,

als ob das Wesen der verschiedenen christlichen Konfessionen dadurch erschöpfend beschrieben werden könnte und nicht vielmehr auch durch die Darstellung des Gemeinsamen und Gleichen. Die anderen Konfessionen sind deshalb auch positiv zu beschreiben – als einseitige positive christliche Verwirklichungen, aus denen sie leben; ausdrücklich sind auch jene Elemente darzustellen, die zur ekklesialen Wirklichkeit entscheidend gehören: Taufe, Abendmahl, Schrift, Glaube und Glaubensbekenntnis; in der orthodoxen Kirche kommen noch entscheidende Momente hinsichtlich der Struktur und der Sakramente der Kirche hinzu.

Daraus ergibt sich ein neues Verhältnis zu den anderen Christen und Christengemeinschaften, für dessen adäquate Bezeichnung noch keine Kategorien bereitliegen, die aber in der Richtung dessen zu suchen sind, was mit dem Wort »die im Glauben getrennten Brüder« ausgesprochen wird.

Im Blick auf die anderen christlichen Konfessionen und im Blick auf die Verpflichtung, »daß alle eins seien« (Jo 17,21), ist neben der Frage nach dem zum Wesen und zur Eigentlichkeit der Kirche Gehörenden im Unterschied zu den geschichtlichen Erwerbnissen auch das Problem theologisch zu prüfen, welche Fülle, Dynamik und Pluralität in der unaufgebbaren Einheit der Kirche möglich ist, und die Grenze zu bezeichnen, wo die Einheit aufgehoben oder zerstört wäre: eine Frage, die heute bislang noch nicht verwirklichte Möglichkeiten eröffnet. Das Ziel der Einigung ist nicht so sehr in der Weise einer Rückkehr als vielmehr in der Form der Integration zu beschreiben.

c) Von einer ähnlichen Situation aus ist das *Verhältnis der Kirche zur →Welt* heute neu zu bestimmen. An der heute immer mehr Wirklichkeit werdenden Nichtidentität von Kirche und Welt erkennt die Kirche deutlicher ihre Bestimmung, für die Welt dazusein und in vielfacher Weise – in der Weise des »An-Stelle-von« und »In-der-Zuwendung-für« – den Dienst der Stellvertretung zu tun. Das bedeutet keinen spiritualistischen oder pessimistischen, den Zustand des Faktischen verbrämenden oder gar glorifizierenden Weltverzicht, sondern die Darstellung des echten Bezugs der Kirche zur Welt und deren Eigensein und ihrer Funktion für diese Welt: in ihr das Zeugnis der in Christus persongewordenen Wahrheit, der Liebe und des Heils aufzurichten – durch ihre *présence* und durch ihr Werk, das sie als ein Werk erkennt und tut, das niemand als sie selbst vollbringen kann und welches zu tun ihr übergenug sein muß. Das bedeutet zugleich den Verzicht auf Wirkformen, die faktisch etwa im Mittelalter und seiner Auffassung von Kirche und Welt seitens der Kirche ausgeübt wurden, von denen man aber nicht sagen kann, daß sie zum Wesen Kirche gehören und daß, wenn sie nicht mehr möglich sind, der Kirche keine Form des Wirkens mehr bleibt – im Gegenteil: Es werden neue Möglichkeiten erschlossen, wie sich gerade heute zeigt, und es erwacht eine neue Solidarität mit der Welt im Namen der →Freiheit, der Individualität, des Menschen und der Menschenwürde.

Diese Verhältnisbestimmung zur Welt im Sinn des »Für« wird gewiß des richterlichen und auch verurteilenden prophetischen Tuns nicht entbehren können – gegenüber Tendenzen und Mächten, die achristliche oder antichristliche Züge tragen. Aber zugleich muß die Kirche überzeugt sein, daß mit der Verwerfung und Verdammung ihr Tun nicht erschöpft sein kann, daß es ihr darum gehen muß, den konkreten geschichtlichen Menschen zu suchen, ihn in seinen Fragen, Einwänden und Ablehnungen ernst zu nehmen und für ihn dazusein (→Atheismus).

Von diesen Positionen aus wird die Kirche das *extra ecclesiam nulla salus* von seiner vielfältigen Mißverständlichkeit befreien und in diesem Anspruch das erkennen, was damit gemeint ist: nicht ein Personal-, sondern ein Sachprinzip, die Aussage, daß die Kirche *der* Weg des →Heils ist, daß alle, die gerettet werden, sich retten lassen müssen, und daß sie faktisch durch die Kirche gerettet werden. Wer gerettet wird, gehört deshalb zur sichtbaren Kirche, auch wenn er nicht sichtbar zur Kirche gehört. Die in allen Bedingungen erfüllte Gliedschaft zur Kirche bedeutet keinen privaten Heilsvorteil, sondern einen besonderen Heilsauftrag für alle. Das ist der Sinn des Wortes von der »alleinseligmachenden Kirche«. Das bedeutet endlich, daß, konsequent gedacht, nur jene *extra ecclesiam* stehen, die sich prinzipiell, unbedingt und überhaupt Gott und den Formen und Weisen seines Willens in Ungehorsam und Selbstherrlichkeit verweigern; sie gehören weder *in re* noch *in voto* zur Kirche.

Die These *extra ecclesiam nulla salus* ist nur im Rückgriff auf Jesus Christus, in dem allein das Heil ist, zu vertreten und zu begründen. Aber die hier ausgesprochene Exklusivität ist verbunden mit einer alles umfassenden Universalität und Katholizität.

H. DE LUBAC, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln 1943; K. ADAM, Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf ^{11}1946; J. BRINKTRINE, Offenbarung und Kirche. Paderborn ^{2}1949; J. SALAVERRI, De Ecclesia Christi. Madrid 1950; T. ZAPELENA, De Ecclesia Christi I, Roma ^{6}1950; E. BRUNNER, Das Mißverständnis der Kirche. Zürich 1951; CH. JOURNET, L'Eglise du Verbe Incarné. Paris 1951; H. RÜCKERT, Schrift, Tradition und Kirche. Lüneburg 1951; L. KÖSTERS, Die Kirche unseres Glaubens. Freiburg ^{4}1952; O. SEMMELROTH, Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt 1953; D. BONHOEFFER, Sanctorum Communio. München ^{4}1954; H. FRIES, Die Kirche als Anwalt des Menschen. Stuttgart 1954; H. DE LUBAC, Betrachtungen über die Kirche. Graz 1954; H. ASMUSSEN – W. STÄHLIN, Die Katholizität der Kirche. Stuttgart 1957; Y. CONGAR, Der Laie. Stuttgart 1957; CH. JOURNET, Théologie de l'Eglise. Paris 1957; J. L. LEUBA, Institution und Ereignis. Göttingen 1957; H. FRIES, Kirche als Ereignis. Düsseldorf 1958; E. KINDER, Der evangelische Glaube und die Kirche. Berlin 1958; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik III/2, München $^{3-5}$1958 (Lit.); A. ADAM – R. PRENTER, Kirche, in: RGG III (^{3}1959), 1303–1318 (Lit.); W. BARTZ, Die lehrende Kirche. Trier 1959; J. R. GEISELMANN, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Freiburg 1959; O. SEMMELROTH, Ich glaube an die Kirche. Düsseldorf 1959; J. BETZ – H. FRIES, Kirche und Überlieferung. Freiburg 1960; F. MALMBERG, Ein Leib – ein Geist. Freiburg 1960; S. TROMP, Corpus Christi, quod est ecclesia III, Rom 1960; H. U. VON BALTHASAR, Sponsa Verbi. Einsiedeln 1961; A. LANG, Der Auftrag der Kirche. München ^{3}1961; F. HOLBÖCK – TH. SARTORY (Hrsg.), Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplin. Salzburg 1962.

H. Fries

U. Valeske, Votum Ecclesiae. München 1962; Christus und die Kirche. Berichte der theologischen Kommission über Christus und die Kirche an die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Zürich 1963; H. Fries, Aspekte der Kirche. Stuttgart 1963; M. Honecker, Kirche als Gestalt und Ereignis. München 1963; H. Weissgerber, Die Frage nach der Wahren Kirche. Eine Untersuchung zu den ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung. Essen 1963; G. Wingren, Evangelium und Kirche. Göttingen 1963; A. Winklhofer, Über die Kirche. Frankfurt 1963; W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut, 2 Bde. Essen 1964; J. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, in: Rahner GW (1964), 317 bis 345; H. Greven, Kirche und Parusie Christi, in: Kerygma und Dogma 10 (1964), 113–135; J. Heckel, Das blinde, undeutliche Wort ›Kirche‹. Köln 1964; E. Lamirande, La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des »vestigia ecclesiae«, in: Istina 10 (1964), 25–58; G. A. Lindbeck, A protestant view of the Ecclesiological Status of the Roman Catholic Church, in: Journal of Ecumenical Studies 1 (1964), 243–270; W. Marxsen (Hrsg.), Einheit der Kirche? Witten 1964; H. Opitz, Die Kirche und das Heil. Zur Frage eines evangelischen Verständnisses der Heilsnotwendigkeit der Kirche, in: Una Sancta 19 (1964), 125–145; K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung, in: Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. v. F. X. Arnold – K. Rahner – V. Schurr – L. M. Weber. Freiburg 1964, 117–148; ders., Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche, ebd. 149–215; K. E. Skydsgaard, Vom Geheimnis der Kirche, in: Kerygma und Dogma 10 (1964) 137–152; E. Schillebeeckx, Personale Begegnung mit Gott. Mainz 1964, 75–94; J.-M. Tillard, L'Eucharistie Pâque de l'Eglise. Paris 1964; J. L. Witte, Zu den vier Wesenszügen der Kirche, in: Rahner GW (1964), 427–454; B. C. Butler, L'idée de l'Eglise. Paris 1965; Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche. Mainz 1965; ders., Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965), 5–16; ders., Über die Mutterschaft der Kirche, in: ThQ 145 (1965), 68–100; W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution »De Ecclesia«, in: Kerygma und Dogma 11 (1965), 165–176; H. Fries, Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche nach katholischem Verständnis, in: Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festschrift für P. Brunner, hrsg. v. E. Schlink – A. Peters. Kassel 1965, 28–40; R. Guardini, Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche. Würzburg 1965; W. Kasper, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: ThQ 145 (1965), 42–62; Kirche heute. Bergen-Enkheim 1965; H. Küng, Die charismatische Struktur der Kirche, in: Concilium 1 (1965), 282–290; H. Mühlen, Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vaticanum II, in: ThGl 55 (1965), 329–366; G. Philips, Die Kirche in der Welt von heute, in: ebd. 458–467; K. Rahner, Kirche der Sünder, in: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 301–320; ders., Sündige Kirche nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ebd. 321–347; ders., Kirche und Parusie Christi, in: ebd. 348–367; ders., Grenzen der Amtskirche, in: ebd. 499–520; F. Ricken, »Ecclesia . . . universale salutis sacramentum«, in: Scholastik 40 (1965), 352–388; O. Semmelroth, Die himmlische Kirche, in: GuL 38 (1965), 324–341; E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit, in: Concilium 1 (1965), 29–41; G. Baraúna, De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg 1966; Theologische Akademie, hrsg. v. K. Rahner – O. Semmelroth, III. Frankfurt 1966; P. Brunner, Pro Ecclesia. Berlin 1966; Y. Congar, Heilige Kirche. Stuttgart 1966; H. Fries, Kirche, Toleranz und Religionsfreiheit, in: Wir und die andern. Stuttgart 1966, 173–207; G. Philips – A. Grillmeier – K. Rahner – H. Vorgrimler – F. Klostermann – F. Wulf – O. Semmelroth – J. Ratzinger, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: LThK Vat I (1967), 137–359; K. Rahner, »Ich glaube die Kirche«, in: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 103–120; H. Volk, Erneuerung der Ekklesiologie als erneuertes Selbstverständnis der Kirche und ihre ökumenische Bedeutung, in: Gesammelte Schriften II. Mainz 1966, 101–130; H. Küng, Die Kirche. Freiburg 1967; H. de Lubac, Geheimnis aus dem wir leben. Einsiedeln 1967; H. Mühlen, Una mystica persona. Paderborn [2]1967; E. Przywara, Katholische Krise. Düsseldorf 1967; K. Rahner, Das neue Bild der Kirche, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 329–354; ders., Kirche, Kirchen, Religionen, in: ebd. 355–373; Volk Gottes. Festschrift für J. Höfer, hrsg. v. R. Bäumer – H. Dolch. Freiburg 1967; J. J. v. Allmen, Gedanken zur dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«. Zürich 1968; K. Berger – E. Simons – M.-J. Le Guillou, Kirche, in: SM II (1968), 1123–1157; W. Bertrams, De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali, in: PerRMCL 57 (1968), 281–330; F. Schlösser, Kirche für die Welt. Mainz 1968; B. A. Willems, Erlösung in Kirche und Welt. Freiburg 1968; G. Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche. Freiburg 1969; G. Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des

Zweiten Vatikanischen Konzils. Göttingen 1969; J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1969; W. THÜSING, Aufgabe der Kirche und Dienst in der Kirche, in: Bibel und Leben 10 (1969), 65–80.

IV. Reform der Kirche

1.*Biblisch.* Reform der Kirche setzt Form, Formung der Kirche voraus. Die ntl. Schriften als Niederschlag der kirchlichen →Verkündigung berichten nicht von Reform, sondern von Formung und Form der Kirche, die nicht der »Welt« konform sein soll, sondern aus dem Geiste Christi lebend ihre eigene Form als Christusförmigkeit ausformen soll. Doch gerade so weisen sie direkt auf, daß die Kirche Christi von allem Anfang an keine starre Größe, sondern – im Blick auf die Parusie und das Kommen der Gottesherrschaft (→Reich Gottes) – eine Kirche im Werden und im Vollzug ist. Die differenzierte und nuancierte Betrachtung des exegetischen Befundes macht deutlich, wie in den Einzelkirchen und in der Gesamtkirche die Dynamik des Senfkornes steckt. Gewiß kannte jede Stunde der frühen Kirche eine – im allerweitesten Sinne rechtliche – Ordnung (→Kirchenrecht). Aber Wichtiges war innerhalb einer bestimmten Grundstruktur am Anfang noch offen. In einer Welt der sich verzögernden Parusie haben sich die einzelnen Gemeinden, von verschiedenen Kräften getrieben, den verschiedenen geschichtlichen Situationen verschieden angepaßt. In steter Auseinandersetzung mit den Notwendigkeiten des Tages hat sich die frühe Kirche ihre Verfassung durchgeformt; im einzelnen waren mannigfache Konzeptionen und Ordnungsformen möglich. Vielfältig und spannungsgeladen ist die Entwicklung innerhalb des NT zwischen der Verkündigung Jesu und der Theologie der Johannesschriften, zwischen dem Kerygma der frühesten Gemeinden und den paulinischen Hauptbriefen, zwischen dem Kolosserbrief, dem Epheserbrief, dem Hebräerbrief, dem 1. Petrusbrief und den Pastoralbriefen sowie dem 2. Petrusbrief. In den Gemeinden der paulinischen Hauptbriefe etwa tritt das Rechtliche, Verfassungsmäßige, Amtliche stark hinter dem Pneumatischen, hinter der inneren Ordnung der geistgewirkten Dienste zurück, während in den Pastoralbriefen die feste Organisation der in der Welt heimisch gewordenen Gemeinden auffällt. Formung der Kirche bedeutet also zugleich Ausformung und Umformung in der Welt und in ihrer Geschichte: ein ebenso notwendiger wie gefährlicher Vorgang. Mit dem wachsenden Heimischwerden in der Welt zeigen sich die Keime für eine künftige Deformation (weltlicher Konformismus); erscheinen doch auch die »Heiligen« der ntl. Gemeinden überall als Menschen und als sündige Menschen. Immer mehr werden in Zukunft wirksam sein: die wachsende Distanz von den Ursprüngen, das Zurücktreten des ursprünglich Charismatischen, die Verfestigung der rechtlichen Organisation, die wachsende Reflexion und damit die steigende Gefahr der →Häresie oder der formalorthodoxen Erstarrung der lebendigen Botschaft usw. So kann

bei der Formung der Kirche in der Geschichte aus der Ausformung und Umformung leicht Verformung werden. Aber gerade von ihren Ursprüngen her, gerade von der Botschaft Jesu Christi her, ist die Kirche immer wieder aufgerufen zur Metanoia, zum Umdenken und Umkehren (→Umkehr) gemäß dem →Evangelium Jesu Christi; schon das NT kennt so Aufrufe zur Reform bezüglich →Liturgie (1 Kor 10f), Kirchenordnung (Mt 18; vgl. 10), Lehre (gegenüber eingedrungenem Judaismus: Gal; gegenüber eingedrungener →Gnosis: Kol), Buße und Rückkehr zu den Ursprüngen (Apk 2–3). Insofern also die Kirche als Kirche aus Menschen, und aus sündigen Menschen, immer wieder in menschlicher Begrenztheit und Sündhaftigkeit *deformiert* sein wird, hat sie sich, durch Gottes gnädige Huld fähig und mächtig gemacht, immer wieder nach dem Evangelium Jesu Christi zu *reformieren: Ecclesia semper reformanda.*

2. *Kirchengeschichtlich.* Die Kirchengeschichte, vom oberflächlichen Betrachter vielfach nur als Abfall vom NT und so als Deformationsprozeß gewertet, ist bei allem Deformationsprozeß doch auch immer wieder ein offener oder verborgener Reformationsprozeß, sei es im Sinne negativer Abstellung von Verformungen (Fehlentwicklungen und Fehlhaltungen), sei es im Sinne positiver Neuausformung (→Geschichtlichkeit; →Heilsgeschichte). Grundlegend war der von →Paulus und →Petrus durchgekämpfte und vom »Apostelkonzil« gebilligte grundsätzliche Verzicht auf das jüdische →Gesetz und die Anpassung der Kirche an die Heidenwelt im Geiste des Allen-alles-Werdens (→Akkommodation; →Mission; →Nichtchristen). Gegenstände steter reformerischer Erneuerungen (nicht nur Peripheres, sondern das Zentrum betreffend) waren in den ersten Jahrhunderten vor allem Verkündigung, Liturgie und Katechese (Übernahme des κοινή-Griechisch und der andern Volkssprachen; um 250 Reform der römischen Liturgie durch Neueinführung der lateinischen Kultsprache; Wandel von der Hausmesse zur Basilikalmesse und schließlich zur fränkisch-mittelalterlichen Meßform), die Übersetzung der Hl. Schrift (stets neue Übersetzungen aus den Ursprachen und Reform der eingebürgerten Übersetzungen; die *Vulgata* als – stark angegriffene – Reform der lateinischen Bibel), die →Theologie (spannungsreiche und vielfach problematische Ausgestaltung der Theologie in der griechischen und in der lateinischen →Patristik), das Mönchswesen (→Mönchtum) und die Mission (die benediktinische Reformbewegung).

In der stark verweltlichten frühmittelalterlichen Kirche ging die entscheidende Reformbewegung von Cluny aus: Was als Mönchsreform begann, wurde zur Klerusreform und schließlich zur allgemeinen Kirchenreform. Für diese waren von besonderer Bedeutung zuerst die deutschen Kaiser, dann die Päpste (Leo IX., Gregor VII., Innozenz III.) und schließlich die neuen Orden (Zisterzienser mit Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi sowie die franziskanische und dominikanische Reformbewegung). Doch all dies konnte die Dekadenz der Kirche im Spätmittelalter (Avignon; abendländisches

Schisma; Renaissance) ebensowenig aufhalten wie die spätmittelalterlichen Reformkonzilien.

Luthers Protest (→Reformation) gegen die unreformierte Kirche war nur zu sehr begründet. In der protestantischen Reform ging es zunächst und vor allem um eine radikale theologische und praktische Besinnung auf das Evangelium. Daß sie vielfach Erfolg hatte, ist unbestreitbar. Aber Unverständnis für die wahren theologischen und praktischen reformatorischen Anliegen, stolze Unbußfertigkeit und leichtfertiges Politisieren und Exkommunizieren auf der einen Seite, polemische, häretische Einseitigkeit und grundsätzliche Infragestellung der petrinischen Kirchenleitung auf der andern Seite führten zur Spaltung nun auch der Westkirche. Trotzdem wäre die Entgegensetzung »reformierte evangelische Kirche« und »unreformierte katholische Kirche« unangebracht. Denn einerseits führte die protestantische Reformation bei aller echten Reform zugleich zu einer Deformation und Auflösung der kirchlichen Einheit und des kirchlichen Glaubens in eine Unzahl verschiedener Denominationen (→Protestantismus); andererseits hat sich die katholische Kirche bei aller bleibenden Reformbedürftigkeit der Reform keineswegs versagt, sondern hat aus ihrem ureigenen Wesen heraus und unter Wahrung der kirchlichen Kontinuität ein gewaltiges, wenn auch längst nicht abgeschlossenes Reformwerk unternommen: vorbereitet in der vorreformatorischen Zeit durch kleine Gruppen einzelner, grundgelegt durch das →Konzil von Trient, durchgeführt durch ein reformiertes Papsttum, reformierte Bischöfe, Priester, Laien und wiederum durch neue Reformorden (besonders die Gesellschaft Jesu). Doch trug diese Gegen-Reformation des 16. bis 19. Jh bei allem Positiven vielfach den Charakter der (negativ Mißstände ausrottenden) Restauration und Reaktion: Reform weniger als Mittel zur Versöhnung und Wiedervereinigung denn als Kampfprogramm und Kampfmittel zur Erhaltung des Bestehenden bzw. zur Repristination der (mittelalterlichen) Vergangenheit (oft mit Hilfe von Inquisition und geistlichen wie politischen Zwangsmaßnahmen). So versuchte man z. B., der von den Reformatoren geforderten grundlegenden Reform der Eucharistiefeier (besonders Einführung der Volkssprache), wie sie in der heutigen katholischen Kirche z. T. begonnen, z. T. noch gefordert wird, durch eine rein restaurative Abstellung der Mißbräuche zu begegnen.

Das 1. Vatikanische Konzil enttäuschte die Reformerwartungen (300 Foliospalten Reformanträge wurden eingereicht, die Kommissionsvorbereitungen waren einseitig, kein einziges Reformdekret wurde verabschiedet). Doch wurde die Kirche von der Last des Kirchenstaates befreit, und Leo XIII. brachte die Wende von einer konservativ-restaurativen Reform zu einer positiv-schöpferischen Reform. Seit Leo XIII. hat die ganze katholische Kirche in der Erneuerung unübersehbare Fortschritte gemacht. Es geht somit nicht an, daß protestantische Theologen den Reformgedanken nur entweder bei häretischen Modernisten oder nur bei vereinzelten katholischen Theo-

logen (»Reformkatholiken«) aufspüren. Vielmehr ist die ganze Kirche, die Vorbereitungsarbeit der Theologen nutzend, in einer Bewegung der Reform und der Erneuerung begriffen und hat so zahlreiche Ansätze zur positiven katholischen Verwirklichung echter reformatorischer Anliegen geschaffen: Aufwertung der Hl. Schrift in Wissenschaft, Predigt und Leben, Entwicklung der katholischen Liturgie zu einer echten Volksliturgie in Theorie und Praxis (weitgehende Einführung der Volkssprache in der Sakramentenspendung und im liturgischen Gesang), Sinn für das allgemeine →Priestertum in Theologie und Tätigkeit der →Laien, vermehrte Anpassung der Kirche an die Nationen und Abbau des Latinismus wenigstens in den Missionsländern, weitgehende Entpolitisierung des Papsttums (→Papst) und Beginn einer Kurienreform unter Pius X., wachsendes Verständnis für →Toleranz und individuelles →Gewissen, Zulassung von verheirateten evangelischen Pfarrern zur Priesterweihe, schließlich eine, bei allen offenkundigen Mängeln im Vergleich zum Spätmittelalter, Barock und 19. Jh, stark verinnerlichte und konzentrierte Volksfrömmigkeit bei einer katholischen Elite. Insbesondere sind in der Theologie offenkundige Annäherungen feststellbar, z. B. in der Auffassung von der →Geschichtlichkeit und Verbesserungsfähigkeit der Dogmen (→Dogma), in der Lehre von Schrift (→Hl. Schrift und Theologie) und →Tradition, von →Gnade und →Rechtfertigung, von Kirche und →Sakramenten. Das Epochemachende am Konzilsprogramm Johannes' XXIII. ist, daß Wiedervereinigung und Kirchenreform wesentlich miteinander verknüpft werden: durch Erneuerung der katholischen Kirche zur Wiedervereinigung der getrennten Christen. Wenn dies für die Katholiken bedeutet: Wiedervereinigung durch Verwirklichung der berechtigten evangelischen (bzw. orthodoxen, anglikanischen usw.) Anliegen im Lichte des Evangeliums (also nicht durch untätiges Zurückrufen zur →Einheit oder durch bloße Einzelkonversionen oder nur durch allgemeine Sittenreform), so bedeutet dies für die Evangelischen: Wiedervereinigung durch die Verwirklichung der berechtigten katholischen Anliegen im Lichte desselben Evangeliums. Wiedervereinigung nicht durch »Rückkehr« der Evangelischen, nicht durch »Auszug« der Katholiken, sondern durch beiderseitiges Entgegengehen in Reform und Erneuerung der Kirche. Ein solches Programm wird nicht von einem einzigen Konzil erfüllt werden können.

3. *Systematisch.* Der *Anlaß* für Kirchenreform entsteht aus der Menschlichkeit und Sündhaftigkeit der Kirche. Die Kirche ist in der →»Welt« und die »Welt« in der Kirche. Somit sind Mängel und Deformationen, historische Fehler und persönliche Schuld, →Sünde und Laster nicht nur grundsätzlich möglich, sondern immer wieder traurige Wirklichkeit; statt christusförmig zu sein, wird die Kirche dann weltförmig. Die *Notwendigkeit* der Kirchenreform ergibt sich nicht aus irgendwelchen opportunistischen Zeitgründen (Fortschrittsbegeisterung, Modernität, mechanische Anpassung, Angst vor dem

Kommunismus usw.), sondern primär aus der Forderung des Herrn der Kirche im Evangelium, der die Kirche zur neuen →Gerechtigkeit, →Heiligkeit und →Freiheit ruft. Kirchenreform ist somit nicht dem Belieben der Kirche oder der Kirchenleitung anheimgestellt, sondern ist die der Kirche und ihrer Leitung von ihrem Herrn gestellte Aufgabe und Möglichkeit zugleich. Sie ist für die Kirche Erfüllung von Gottes Willen in der →Nachfolge Christi im Blick auf das Kommen des Reiches. *Voraussetzungen* für die Reformwilligkeit sind: das ehrliche Leiden an der immer wieder unreformierten Kirche, das →Gebet für die Kirche um →Erlösung von dem Übel (→das Böse; →Satan), die engagierte, konstruktive Kritik an der Kirche, der Eifer für den Herrn und die tätige →Liebe zu seiner Kirche. *Hindernisse* für die Reformwilligkeit sind: unbeteiligte Indifferenz, kirchliche Selbstzufriedenheit, rein apologetische Haltung, träger Traditionalismus, illusionäre Beurteilung der Lage der Kirche, oberflächliche, verengte oder verweltliche Ekklesiologie, defätistische Hoffnungslosigkeit.

Wesen katholischer Kirchenreform: *re-formare* bedeutet »eine andere Form geben«, »eine frühere bessere Form zurückgeben«, »etwas Verformtes umgestaltend neu-formen«, »dem eigentlichen Wesen entsprechend gestalten«. Kirchenreform bedeutet somit positive Neugestaltung der Kirche entsprechend ihrem eigentlichen Wesen. Echte Reform kann sich nicht im rein negativen Abschaffen, Verwerfen und Verbieten erschöpfen, sondern muß positives Neuformen und Ausformen des Wesens sein. Um das Positiv-Schöpferische zu betonen, wird im katholischen Raum dem Wort »Reform« heute vielfach das Wort »Erneuerung« vorgezogen. Katholische Reform steht als Erneuerung in der Mitte zwischen *Revolution* (doktrinär gewaltsamer Umsturz der Führung und der Werte; um die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung unbekümmerte Neuerung) und *Restauration* (rigoros träges Beibehalten bzw. Aufwärmen des alten Systems durch Einschärfung der »alten« Disziplin; um die zeitgemäße Neugestaltung unbekümmerte Repristination). Sie ist weder eine rein innerliche Herzensreform, die die Reform der Strukturen, Institutionen und Konstitutionen vernachlässigt, noch eine rein äußerliche Mißständereform, die an den Strukturen, Institutionen und Konstitutionen nur Flickarbeit leistet, sondern schöpferische Zuständereform, die das Wesen der Kirche nicht auflöst, sondern glaubwürdig herausstellt. »Wesen« der Kirche in diesem Sinne ist, was nicht direkt menschliche Setzung, sondern göttliche Heilsveranstaltung ist, d. h. was von →Gott her durch →Jesus Christus der Kirche auf den Weg durch die Jahrhunderte mitgegeben wurde. Was Gott durch Christus im →Hl. Geiste in der Kirche instituierte und konstituierte, hat teil an der unzerstörbaren göttlichen Vollkommenheit und Heiligkeit und bedarf der Reform nicht. Was aber die Menschen an diesen göttlichen Institutionen und Konstitutionen selber instituieren und konstituieren, hat teil an der menschlichen Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit und bedarf immer wieder der Reform. Weil aber Wesen und ge-

schichtliche Verwirklichung sich nicht adäquat trennen lassen, gibt es keine irreformablen Bezirke (kein Stein und kein Raum des Kirchengebäudes ist der Reform nicht immer wieder bedürftig), wohl aber gibt es irreformable Konstanten (die das Ganze tragende baustatische Formel darf nicht verletzt werden). Der *Maßstab* für die Kirchenreform ist Christus, der als Herr zur Kirche aller Jahrhunderte in seinem Evangelium spricht. Konkretes Leitbild wird immer wieder die apostolische Kirche sein. Die Glaubwürdigkeit der Kirche hängt an der immer wieder neu unternommenen Reform und Erneuerung der Kirche; eine unreformierte Kirche kann nicht überzeugen. Apologetik ohne Kirchenreform ist nutzlos.

E. MICHEL, Kirche und Wirklichkeit. Jena 1923; J. BERNHART, Göttliches und Menschliches in der Geschichte der Kirche, in: Die Kirche in der Zeitenwende (hrsg. von E. KLEINEIDAM und O. KUSS). Salzburg-Leipzig 1933; P. SIMON, Das Menschliche in der Kirche Christi. Freiburg [4]1948; H. U. VON BALTHASAR, Schleifung der Bastionen. Einsiedeln 1952; K. BROCKMÖLLER, Das Christentum am Morgen des Atomzeitalters. Frankfurt 1954; Y. CONGAR, Vraie et fausse réforme dans l'église. Paris 1954; O. KUSS, Bemerkungen zu dem Fragekreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: ThQ 135 (1955), 28–55. 150–183 (Lit.); R. GROSCHE, Et intra et extra. Düsseldorf 1959; H. KÜNG, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. Wien-Freiburg-Basel [3]1960 (Lit.); M. LACKMANN – H. ASMUSSEN – E. FINKE – W. LEHMANN – R. BAUMANN, Katholische Reformation. Stuttgart [2]1960; H. KÜNG, Strukturen der Kirche. Freiburg-Basel-Wien 1962.

H. Küng

I. ZANGERLE, Zur Situation der Kirche. Salzburg 1963; J. CH. HOEKENDIJK, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft. Stuttgart 1964; R. ADOLFS, Die Kirche ist anders. Graz 1965; Y. CONGAR, Kirche und Welt, in: Weltverständnis im Glauben, hrsg. v. J. B. Metz – J. Splett. Mainz 1965, 102–126; G. MURPHY, Charisma and Church Renewal. Rom 1965; E. SCHILLEBEECKX, Kirche und Welt, in: Weltverständnis im Glauben, hrsg. v. J. B. Metz – J. Splett. Mainz 1965, 127–143; J. B. METZ, Kirche für die Ungläubigen, in: Umkehr und Erneuerung, hrsg. v. Th. Filthaut. Mainz 1966, 312–329; H. R. SCHLETTE, Kirche unterwegs. Olten 1966; P. STOCKMEIER, Die alte Kirche – Leitbild der Erneuerung?, in: ThQ 146 (1966), 385–408; R. ADOLFS, Wird die Kirche zum Grab Gottes? Graz 1967; Hampe AF I–III. München 1967; R. GIRAULT, Gespräche an den Grenzen der Kirche. Marxismus, Hinduismus, Protestantismus. Graz 1967; J. B. METZ, Zum Verhältnis von Kirche und Welt, in: Künftige Aufgaben der Theologie. München 1967, 11–30; K. RAHNER, Vom Dialog in der Kirche, in: Schriften zur Theologie VIII. Einsiedeln 1967, 426–444; H. FRIES, Ärgernis und Widerspruch. Würzburg [2]1968; H. KÜNG, Wahrhaftigkeit. Die Zukunft der Kirche. Freiburg 1968; Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform. Hamburg 1968; J. MOLTMANN, Die »Rose im Kreuz der Gegenwart«. Zum Verständnis der Kirche in der modernen Gesellschaft, in: Perspektiven der Theologie. München 1968, 212 bis 231; Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968 zur Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter. München 1968; K. RAHNER, Kirche und Welt, in: SM II (1968), 1336–1357; G. BAUM, Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche. Freiburg 1969; G. C. BERKOUWER, Gehorsam und Aufbruch. Zur Situation der katholischen Theologie und Kirche. München 1969; CH. DAVIES, Katholizismus heute? München 1969; T. GOVAART-HALKES, Auf der Suche nach neuen Autoritäts- und Gehorsamsformen in der Kirche, in: Concilium 5 (1969), 680–686.

KIRCHENJAHR

1. *Name.* Das Wort »Kirchenjahr« findet sich erstmals in der großen Postille des J. Pomarius (1589). Es kann beibehalten werden, wenn

wir darunter nicht nur eine Sammelbezeichnung für die von der Kirche angeordneten und im Lauf des Jahres nach ihren Normen gefeierten Feste verstehen, sondern darüber hinaus den aus Herren- und Heiligenfesten bestehenden liturgischen Jahreszyklus, in dem das Heilswerk Christi kultisch vergegenwärtigt wird und in dem die →Kirche sich selbst verwirklicht und sich selbst darstellt. Die Enzyklika »Mediator Dei« bevorzugt den Namen »Liturgisches Jahr«, neuere Autoren die Namen »Jahr des Herrn« und »Jahr des Heiles«.

2. *Entwicklung. a) Herrenfeste.* Die Jerusalemer Urgemeinde hielt sich an die jüdische Siebentage-Woche, deren letzter Tag, der Sabbat, streng beobachteter Feiertag war. Bei den heidenchristlichen Gemeinden scheint von vornherein der erste Tag der Woche, der Tag nach dem Sabbat, also unser Sonntag, wöchentlich als der Tag der →Auferstehung des Herrn begangen worden zu sein (Apg 20, 7ff; 1 Kor 16, 2). Gegen Ende des 1. Jh hat dieser Gottesdienst der christlichen Gemeinden bereits den festen Namen »Herrentag« (Apk 1, 10). Die in den ntl. Schriften verständlicherweise fehlende Begründung für die Wahl des ersten Tages der Woche gibt erstmals Ignatius Martyr im Brief an die Magnesier (9, 1), wenn er schreibt, daß am Herrentag unser Leben und eine neue Hoffnung aufgegangen ist. Der ebenfalls sehr frühe Barnabasbrief (15, 8) spricht von dem Herrentag als dem achten Tage, der die Schöpfung des ersten Tages durch die Auferstehung zur Oktav vollendet. Die gleiche Abhebung vom jüdischen Brauch begegnet in Justins Dialog mit Tryphon (41, 4).

Der literarischen Bezeugung nach ist die wöchentliche Begehung des Auferstehungstages der erste Ansatzpunkt für die Entstehung des Kirchenjahres. Über die Anfänge einer Jahresfeier des eigentlichen Auferstehungstages haben wir keine genauen Nachrichten. Wir dürfen jedoch annehmen, daß die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem bereits im Jahre nach der Kreuzigung das nach allen Vorschriften begangene jüdische Passah mit dem Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu verbunden hat. Ob dieses Gedächtnis sich in typologischer Deutung des Passah-Lammes auf Christus erschöpfte, mag dahingestellt bleiben. Die kleinasiatischen Gemeinden scheinen sich eng an die judenchristliche Passah-Feier angeschlossen zu haben. Über das Wann und Wie der heidenchristlichen Osterfeier außerhalb Kleinasiens ermöglichen uns die Quellen aus den Anfangszeiten der Kirche ebenfalls keine zuverlässigen Schlüsse. Die Endzeiterwartung sowie die verschiedenen Zeitrechnungen, in denen die frühesten Gemeinden lebten, berechtigten zu der Annahme, daß eine eigenständige christliche Osterfeier nicht vor dem ausgehenden 1. Jh anzusetzen ist. Die Terminberechnung eines Jahresfestes des eigentlichen Auferstehungstages mußte in Anbetracht der engen geschichtlichen Verbindung im Anschluß an das Fest der Juden geschehen. Die Verschiedenheit der Berechnung, d. h. die Übernahme des auf den 14. Nisan, also auf den 1. Frühlingsvollmond fallenden jüdischen Passah-Termins durch die einen und die Feier am Sonntag nach dem 1. Früh-

lingsvollmond durch die andern, führte zu Ende des 2. Jh zum ersten Osterfeststreit, über den Eusebius in seiner Kirchengeschichte (5, 23) berichtet. Der Bericht des Eusebius zeigt, daß der Streit zwischen den kleinasiatischen und den übrigen Gemeinden der christlichen Kirche des 2. Jh auf der Verschiedenheit des Kalenders beruhte, und macht die Auffassung unwahrscheinlich, die Kleinasiaten hätten nur den Tod des Herrn, die anderen nur seine Auferstehung gefeiert. Tod und Auferstehung Jesu sind nur zwei Aspekte des gleichen Erlösungsmysteriums. Zur Zeit des ersten Terminstreits war die beide Aspekte unlöslich in sich vereinende →Eucharistie in der Osternacht längst die Mitte der Osterfeier.

Die Dynamik des Osterfestes als Feier des Erlösungstodes sowie der Auferstehung des Herrn führte bald zu einer Ausweitung des Auferstehungstages. Für Kleinasien bezeugen die Paulusakten (um 200), für Nordafrika Tertullian (De Ieiun. 14) eine 50tägige österliche Zeit, die sog. Pentekoste (Pfingsten). So sehr war die Feier der 50 Tage eine einzige Festfeier, daß man das Himmelfahrtsfest, unbekümmert um sein historisches Datum, erst am 50. Tage mitfeierte. Auch die Geistsendung wurde nicht als gesondertes Ereignis empfunden, sondern als zu dem heilbringenden Passah gehörig, gleichsam als der selbstverständliche Abschluß des Heilswirkens Christi als Auferstandenen. Als man im 4./5. Jh stärker historisch zu denken begann, wurde der 50. Tag mehr und mehr als Abschluß einer Zeit, eben als Pfingstfest, gefeiert, was notwendig zur Verselbständigung der Himmelfahrtsfeier führen mußte.

Da die alte Kirche Ostern nicht nur als Gedächtnis der *passio* und *resurrectio*, also der geschichtlichen Erlösungstat des Herrn, feierte, sondern auch und vor allem als Vergegenwärtigung und Erneuerung dieser historischen Tat in der Mysterienfeier und im Opfermahl, konnte es nicht ausbleiben, daß dem Fest der Feste notwendigerweise eine Zeit der Vorbereitung vorgelagert wurde. Hippolyt († 235) weiß von einem Osterfasten, das den Karfreitag und den Karsamstag umfaßte. Die etwa gleichzeitige syrische Didaskalie und Viktorin von Pettau († 304) kennen bereits ein Fasten während der ganzen Karwoche. Das Verlangen, die Vorbereitung zu verstärken, mag zusammen mit einem auch sonst in der →Liturgie anzutreffenden Symmetriebedürfnis zu einer Verlängerung des Osterfastens geführt haben. Als Frist bot sich das Vorbild des 40tägigen Fastens des Herrn an. Da an den Sonntagen nicht gefastet werden durfte, wurde schließlich der Aschermittwoch als Beginn des Osterfastens verordnet. Die Gründe für die Entstehung einer weiteren dreiwöchigen Fastenzeit, der sog. Vorfasten, sind nicht bekannt.

Bis zum 3. Jh gab es nur die eine österliche Feier des Erlösungsmysteriums, das noch bei Hippolyt auch das Mysterium der →Inkarnation umfaßte. Bereits zu Anfang des 3. Jh beginnt jedoch der 6. Januar, also ein Monatsdatum, nicht ein Wochentag, im ägyptischen Kulturbereich das Gedenken der Menschwerdung Gottes auf sich zu ziehen.

Ebenso ursprünglich wie der Festgehalt der Geburt Jesu ist der seiner Taufe. Dazu trat früh ein dritter Festgedanke, nämlich der in der Perikope der Hochzeit von Kana ausgedrückte der Wandlung von Wasser in Wein. Das Wesentliche aller drei Ereignisse ist in dem Festnamen Epiphanie (Theophanie) = Erscheinung der →Herrlichkeit Gottes vereint. Der Ursprung des Festdatums liegt im Dunkeln, es sei denn, man will in der in Ägypten in der Nacht vom 5. zum 6. Januar gefeierten Geburt des Gottes Aion oder in der von gnostischen Sekten am 5./6. Januar gefeierten Geburt und Taufe Jesu oder in der von der Dionysos-Überlieferung für dieses Datum berichteten Verwandlung von Wasser in Wein eine Erklärung finden.

Obwohl der Brauch eines Geburtsfestes des Herrn am 6. Januar auch in abendländische Liturgiebezirke (Mailand, Gallien) hineinwirkte, setzte sich hier im 4. Jh der 25. Dezember als Festdatum durch. Aus welchen Gründen gerade der 25. 12. als Geburtstag Christi gewählt wurde, wissen wir nicht. Möglicherweise spielten dabei die vermeintlichen Daten der Auferstehung Christi (25. 3.) und der Weltschöpfung (21. 3).) eine Rolle. Genauere Kenntnis haben wir darüber, wann und wie man dazu kam, den 25. 12. als Herrengeburtsfest zu feiern. Kaiser Aurelian hatte im Jahre 274 dem Kult des *Sol invictus* offiziell Geltung verliehen, indem er zu Ehren dieser Gottheit einen Tempel errichten ließ und ihr Fest auf die Wintersonnenwende – nach der damaligen Astronomie war das der 25. Dezember – festlegte. Damit, daß der bekehrte Konstantin seit 323 den *Sol* nicht mehr auf seine Münzen nahm, war die tiefeingewurzelte heidnische Festfeier nicht überwunden. Noch Leo d. Gr. klagt darüber, daß die Besucher der Weihnachtsmesse in St. Peter sich vor Betreten der Basilika umwandten, um die aufgehende Sonne zu grüßen. In welcher Weise die Kirche den heidnischen Kult zu überwinden suchte, zeigt die aus dem 4. Jh stammende Schrift »De solstitiis et aequinoctiis«, in der es heißt: »Sie nennen (den Tag) aber auch den Geburtstag des Unbesiegbaren. Wer aber ist unbesiegt, wenn nicht unser Herr, der den Tod unterjocht und gänzlich besiegt hat? Wo jene also von dem Tag der Sonne sprechen, da ist er selbst die Sonne der Gerechtigkeit.« Die Kirchen des Ostens übernahmen gegen Ende des 4. und im Laufe des 5. Jh das römische Datum der Herrengeburtstagsfeier.

Ähnlich wie das Osterfest hat sich auch Weihnachten eine Nachfeier und eine Vorbereitung angegliedert. Die Durchgestaltung der Nachfeier weist jedoch nicht die Geschlossenheit auf wie die von Ostern. Die bis heute unbefriedigende Sachlage wird deutlich, wenn der »Codex Rubricarum« (25. 7. 60) die Zeit bis zum 13. Januar als *tempus natalicium* und die Zeit danach bis zum Beginn der Vorfasten als *tempus per annum* bezeichnet.

Wie sich dem Osterfest eine 40tägige Fastenzeit vorlagerte, so auch dem Geburtsfest des Herrn. Im Abendland bürgerte sich dafür der Name Advent ein. Die ersten Spuren einer solchen Vorbereitungszeit finden sich im 5. Jh im Gebiet von Antiochien. Im gallischen

Liturgiegebiet treffen wir im 6. Jh auf Anfänge einer Adventsliturgie. In Rom gibt Gregor der Große der durch das Alte Gelasianum bezeugten Adventsliturgie eine neue Gestalt und setzt die Zahl der Adventssonntage auf vier fest. Erst unter dem Einfluß der Cluniazenser und der Franziskaner verbreitete sich die römische Adventsliturgie auch außerhalb Roms.

Vor einer großen Schwierigkeit stand die Kirche bei der Gestaltung der Zeit zwischen Pfingsten und Advent. Die Sakramentare, Lektionare und Antiphonare des frühen Mittelalters sind Zeugen dieser u. a. aus der allmählichen Überlagerung des österlichen Charakters der Sonntage herrührenden und in dem Postulat eines Pfingstkreises gipfelnden Verlegenheit. Die römischen Liturgiebücher machen den Versuch einer gewissen Gliederung, aber auch hier sind die Teilungsdaten uneinheitlich (29. 6. Natale Apostolorum, 10. 8. Laurentius, 14. 9. Cyprian, 29. 9. Dedicatio ecclesiae S. Angeli). Im gallikanischen Liturgiebereich wurde überhaupt kein Gliederungsversuch unternommen, sondern die Sonntage nach Pfingsten wurden einfach durchgezählt.

Zu dem altchristlichen Grundstock von Herrenfesten fügte das Mittelalter und die Neuzeit noch eine Anzahl hinzu, von denen besonders das Fest der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, Fronleichnam, Herz-Jesu und Christ-König zu nennen sind.

b) *Die Heiligenfeste.* Die zweite wichtige Komponente des liturgischen Jahreszyklus sind die Feste der Heiligen (→Heiligenverehrung). Ausgangspunkt der Feier von Heiligenfesten war die lokale Begehung der jährlichen Todestage der Martyrer *(dies natalis)*. Die Verehrung der Martyrer kam im Orient auf, ist aber seit dem 2. Jh auch in Rom und im übrigen christlichen Abendland nachzuweisen. Der älteste christliche Festkalender, der sog. philokalianische Kalender vom Jahre 354, enthält u. a. eine Liste der wichtigsten Martyrer mit ihren Jahrestagen und Bestattungsorten. Bemerkenswert ist die Erwähnung einiger nichtrömischer Martyrer. Ein Entwicklungsprozeß von großer Tragweite setzte ein, als man nach Aufhören der Verfolgungen dazu überging, auch die Feste von Heiligen zu feiern, die als Verteidiger des wahren Glaubens oder durch ihr entsagungsvolles Leben gleichsam ein unblutiges Martyrium auf sich genommen hatten (→Bekenntnis II; →Zeugnis). Damit war der Weg für eine Ausweitung der Heiligenfeste frei, die im Laufe des Mittelalters dazu führte, daß eine unübersehbare Schar von Heiligen eine liturgische Festfeier erhielt und die tragende Grundschicht des Herrenjahres schließlich bis zur Unkenntlichkeit überlagert wurde. Die endgültige Vorherrschaft gewann das »Sanctorale« in der Zeit zwischen Pius V. und Pius X., nicht zuletzt mit Hilfe der von Clemens VIII. eingeführten neuen Festklasse des »Duplex maius«.

Solange der österliche Grundcharakter das einzige Gestaltungsprinzip des Kirchenjahres war, konnten sich auch Marienfeste kaum entfalten. Es bedarf keiner Begründung, daß die Feste Mariä Reinigung (2. 2.) und Mariä Verkündigung (25. 3.) vor der Fixierung des 25. 12.

als Geburtsfest des Herrn unmöglich waren. Die tatsächliche Bezeugung ist noch viel später. Das Fest des 2. 2. ließ erstmals Kaiser Justinian im Jahre 542 in Konstantinopel feiern. Das Fest des 25. 3. ist mit Sicherheit nicht vor dem Konzil in Trullo (692) nachzuweisen. Aus der Regierungszeit des Kaisers Mauritius (582–602) liegt ein Befehl für die Feier der κοίμησις am 15. August vor, wobei freilich dieses Fest als bereits existierend vorausgesetzt wird. Die erste Bezeugung von Mariä Geburt (8. 9.) scheint in zwei Homilien des Andreas von Kreta vorzuliegen. Für Rom werden die im Osten entstandenen vier großen Marienfeste durch eine Notiz des »Liber Pontificalis« über Papst Sergius (687–701) als bereits vorhanden bestätigt. Sergius erweitert die Festfeier lediglich um eine Prozession von St. Hadrian nach Maria major. Da jedoch weder der philokalianische Kalender noch das ursprüngliche »Martyrologium Hieronymianum«, weder Leo der Große noch Gregor der Große, noch das »Sacramentarium Veronense« irgendein Marienfest erwähnen, wird man die Einführung der genannten Marienfeste in Rom nicht allzufrüh ansetzen dürfen. Eine weitere Einschränkung erfährt die Notiz des Papstbuches, wenn man sie mit der Würzburger Epistel- und Evangelienliste sowie mit Willibrords Kalendar vergleicht, aus denen keineswegs die im »Liber Pontificalis« vorausgesetzte Bekanntheit der Festfeier bzw. die Einheitlichkeit der Festdaten ersichtlich ist. Die im hohen Mittelalter und in der Neuzeit hinzugekommenen Marienfeste sind in der Mehrzahl in Ordensfamilien entstanden.

3. *Theologie.* Seinem Wesen nach ist das Kirchenjahr eine in Form von heiligen Festen und Zeiten vollzogene Darstellung und Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi. In bewußter Anknüpfung an die Liturgie und Theologie der Frühzeit sagt die Enzyklika »Mediator Dei« von der Gegenwart der Heilsmysterien Christi im Kirchenjahr: »So ist denn das Liturgische Jahr, von der Frömmigkeit der Kirche genährt und begleitet, nicht eine kalte, leblose Darstellung längst vergangener Dinge oder eine bloße Erinnerung an Ereignisse aus früherer Zeit. Es ist vielmehr Christus selbst, der in seiner Kirche weiterlebt. Er geht da den Weg seines unermeßlichen Erbarmens, den er in diesem sterblichen Leben, als er Wohltaten spendend dahinzog, in der liebevollen Absicht begonnen hat, daß die Menschen seine Mysterien erfaßten und in ihnen sozusagen lebten, Mysterien, die dauernd gegenwärtig sind und wirken, nicht in der ungewissen, nebelhaften Weise, von der gewisse neuere Autoren sprechen, sondern wie es die katholische Lehre ist. Denn nach der Auffassung der Kirchenlehrer sind sie 1. sowohl Vorbilder der christlichen Vollkommenheit als auch 2. kraft der Verdienste und Fürbitte Christi Quellen der göttlichen Gnade, 3. in ihrer Wirkung dauern sie in uns, ist doch jedes von ihnen je nach seiner Eigenart Ursache unseres Heiles« (Herderausgabe Nr. 163). Mit diesen Ausführungen ist zwar über die *Art* der Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi keine Klarheit geschaffen, aber immerhin ist mit der Lehre von der Einheit und Ganzheit des *Christusmyste-*

riums (→Geheimnis) über die Jahrhunderte eines historisierenden und differenzierenden Liturgieverständnisses hinweg die Grundlage zu einer Theologie des Kirchenjahres geschaffen, wie sie von dessen Entwicklungsgeschichte her gefordert wird. Was das päpstliche Rundschreiben theoretisch feststellte, wurde durch die in der Reform der Karwoche sowie durch die in den Rubrikenreformen erfolgte Freilegung der ganzen Osterfeier und der Herrentage als tragender Grundschicht des Kirchenjahres praktisch verwirklicht. Es ist wieder deutlich geworden, daß das Fest der Feste, die Osterfeier, auf der Jahresebene und die Herrentage als die das Jahr hindurch fortgesetzte Osterfeier auf der Wochenebene die überzeitliche Feier der Erlösung, der kultische Ausdruck (→Kult) des Heilswillens Gottes mit den Menschen sind. Da Herz und Mitte sowohl der Osterfeier als auch der Herrentagsfeier die Eucharistie ist, in der alle Heilstaten Christi, also Menschwerdung, Passion, Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung und Wiederkunft, irgendwie, sei es dynamisch, sei es ontisch, gegenwärtig werden, so entfalten Ostern und Herrentage lediglich kultisch das sakramental in der Eucharistie gegebene Gedächtnis des Heilswerkes Christi (→Sakrament). Das eucharistische Opfer, in dem das Werk unserer →Erlösung vollzogen wird, ist auch die Klammer, die alle anderen Schichten des liturgischen Jahreszyklus in der österlichen Grundschicht verankert. Die Eucharistie macht die Marien- und Apostelfeste, die Martyrer-, Confessoren- und Jungfrauenfeste, die zwar nicht zu seinem Wesen, aber zu seiner Integrität notwendig sind, zu Teilaspekten des einen und ganzen österlichen Erlösungsmysteriums. Nicht das Werk des Heiligen wird gefeiert, sondern das im Heiligen aufleuchtende Werk des Erlösers.
Da die Feier des Erlösungsopfers Christi und die darin vorliegende Zusammenfassung aller →Heilsgeschichte letzter Quellgrund und regelmäßiger Gipfel aller Gedächtnisfeiern des Kirchenjahres ist, kann der liturgische Jahreszyklus, theologisch gesehen, keinen eindeutigen Anfang haben. Wir begegnen deshalb sehr verschiedenen Anfängen des Kirchenjahres: Septuagesima, Ostern, Weihnachten, Advent, Voradvent (18. Sonntag n. Pf.), Circumcisio, Annuntiatio Mariae, 1. September (Byzanz). Für das theologische Verständnis des Kirchenjahres ergibt sich daraus, welche Sinngestalt es erfüllt. Es besitzt weder die Gestalt einer einfach fortlaufenden Geraden noch die Gestalt des in sich selbst zurücklaufenden Kreises, sondern die einer Spirallinie, die mit jeder Jahreswindung dem Herrn entgegenwächst, bis er kommt.

O. Casel, Das christliche Festmysterium. Paderborn 1941; J. A. Jungmann, Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr, in: Gewordene Liturgie. Innsbruck 1941, 295–321; G. Kunze, Die gottesdienstliche Zeit, in: Leiturgia 1 (1954), 478–534; J. Gaillard, Dimanche, in: DSAM 3 (1955), 948–982; M. Righetti, Manuale di storia liturgica II, Mailand [2]1955, 1–308; J. Pascher, Zum Grundaufbau des Kirchenjahres, in: Festschrift Lortz. Baden-Baden 1957, 445–465; N. M. Denis-Boulet, Le calendrier chrétien. Paris 1959; J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Innsbruck 1960, 502–526; H. A. P. Schmidt, Introductio in Liturgiam occidentalem. Rom 1960, 484–685.

W. Dürig

R. BERGER, Ostern und Weihnachten, in: ALW 9, 1 (1963), 1–20; J. PASCHER, Das liturgische Jahr. München 1963; H. JENNY, Österliches Kirchenjahr. Freiburg 1964; TH. MAERTENS, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste. Mainz 1965; J. A. JUNGMANN, Einleitung und Kommentar zur »Konstitution über die heilige Liturgie«, in: LThK Vat II (1966), 88–95; A. HÄUSSLING, Kirchenjahr, in: SM II (1968), 1215–1222.

KIRCHENRECHT

I. Begriffliche Abgrenzungen. II. Wesen und Eigenart. III. Theologische Grundlegung. IV. Kirchenrechtsquellen. V. Zur Problemgeschichte des Kirchenrechts

I. Begriffliche Abgrenzungen

Kirchenrecht ist das von Gott und der Kirche für die →Kirche geschaffene Recht. Das vom →Staat in kirchlichen Angelegenheiten gesetzte Recht (sog. Staatskirchenrecht) ist staatliches, aber nicht kirchliches Recht. Das auf Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat beruhende Recht ist kirchliches und staatliches Recht (sog. Vertragskirchenrecht). Nach den verschiedenen christlichen Bekenntnissen wird zwischen katholischem, evangelischem, anglikanischem, orthodoxem Kirchenrecht und anderen unterschieden. Darin offenbart sich der beklagenswerte Verlust der kirchlichen →Einheit auch im Kirchenrecht. Die Scheidung in bekenntnismäßig gebundene kirchliche Rechtsordnungen weist darauf hin, daß das Kirchenrecht nicht ein mehr oder weniger beliebiges Ordnungsrecht für religiöse Gemeinschaften darstellt, sondern von dem jeweiligen Kirchenverständnis der betreffenden Konfession innerlich und wesentlich abhängig ist.
Katholisches Kirchenrecht ist das Recht der unter dem →Papst als ihrem sichtbaren Haupt geeinten Kirche, die sich als die Kirche Jesu Christi versteht und ihrer Rechtsordnung Geltung für alle Getauften (→Taufe), auch für die nichtkatholischen Christen beilegt, soweit für letztere keine ausdrücklichen Ausnahmen gemacht werden. Dieser Anspruch ist keine Anmaßung, sondern schlichter Ausdruck des Glaubensbewußtseins von der einen Kirche Jesu Christi, deren Hoheitsgewalt alle Getauften unterworfen sind. Wenn der Anspruch gegenüber den nichtkatholischen Christen im allgemeinen auch nicht durchgesetzt werden kann, so wird er doch praktisch bedeutsam, wenn Rechtsverhältnisse nichtkatholischer Christen (z. B. Gültigkeit einer →Ehe) vor das Forum der katholischen Kirche gebracht werden.
Das katholische Kirchenrecht gliedert sich in zwei große Rechtskreise: das *lateinische* und das *orientalische* Kirchenrecht, eine Unterscheidung, die aus der Verschiedenheit der in der Ost- und der Westhälfte des römischen Reiches herrschenden kirchlichen Gewohnheiten herausgewachsen ist und sich mit dem großen Schisma (1054) so vertiefte, daß selbst jene ostkirchlichen Gemeinschaften, die in der Einheit der

Kirche verblieben oder im Laufe der Zeit zu ihr zurückgekehrt sind, an der namentlich von der päpstlichen Gesetzgebungstätigkeit getragenen Entwicklung des Kirchenrechts nur in bescheidenen Grenzen teilgenommen haben (→Ostkirche).

II. Wesen und Eigenart

Das Kirchenrecht nimmt teil an der allgemeinen Natur des Rechtes und gewinnt seine Eigenart dadurch, daß es das Recht der Kirche, d. h. einer auf göttlicher Stiftung beruhenden übernatürlichen Gemeinschaft ist, die sich durch →Wort und →Sakrament aufbaut und dazu berufen ist, den Menschen das →Heil zu vermitteln. Das Kirchenrecht steht im Dienste dieser Lebensaufgabe der Kirche und ist darum geistliches Recht, das sich vom weltlichen Recht entscheidend abhebt, aber gleichwohl den allgemeinen Charakter des Rechtes besitzt. Aus altchristlicher Zeit stammende Bezeichnungen des Kirchenrechts (z. B. *ius divinum, sacrum, poli, coeli*) sprechen vom göttlichen, heiligen und himmlischen Recht; es kommt darin zum Ausdruck, daß das Kirchenrecht von seinem göttlichen Ursprung her und um seiner heilsmittlerischen Funktion willen heiliges Recht ist. Die älteren Bezeichnungen wurden verdrängt durch den Ausdruck kanonisches Recht (*ius canonicum*, abgeleitet von κανών, frühe Bezeichnung des kirchlichen Rechtssatzes, insbesondere des Synodalbeschlusses). Daneben ist in neuer Zeit die Bezeichnung kirchliches Recht *(ius ecclesiasticum)* in Übung gekommen.
Seinem Ursprunge nach wird das Kirchenrecht in *göttliches (ius divinum)* und *menschliches* Recht *(ius humanum* oder *mere ecclesiasticum)* eingeteilt. Das göttliche Recht gliedert sich in das *Offenbarungsrecht (ius divinum positivum)*, das in Schrift und Tradition niedergelegt ist, und in das aus der menschlichen →Vernunft erkennbare →*Naturrecht (ius divinum naturale)*. Das rein kirchliche Recht gliedert sich in *Gesetzes-* und *Gewohnheitsrecht*. Nicht alle Sätze des kirchlichen Gesetzes- und Gewohnheitsrechtes sind menschliches Recht, weil das göttliche Recht auf weite Strecken hin die inhaltliche Grundlage des formell kirchlichen Rechtssatzes bildet. Das rein kirchliche Recht ist wie alles menschliche Recht *veränderlich* und paßt sich den wechselnden Zeitverhältnissen an. Das göttliche Recht ist *unveränderlich*, darf darum aber doch nicht als starre Größe betrachtet werden. Wie es in der Erkenntnis und Aneignung des Offenbarungsbestandes einen Fortschritt gibt (→Offenbarung; →Dogma), so wächst die Kirche auch mehr und mehr in das Verständnis des positiven göttlichen Rechtes hinein (z. B. Lehre vom päpstlichen Primat). Dies gilt erst recht von dem natürlichen göttlichen Recht, dessen Erkenntnis ungleich schwieriger ist. Alles göttliche Recht ist unmittelbar anwendbares Kirchenrecht, auch wenn es nicht in kirchliche Satzung gekleidet ist, und zugleich Recht höchster Ordnung, das allem kirchlichen Gesetzes- und Gewohnheitsrecht vorgeht.

Durch seine *Nähe zu Gott*, dem Schöpfer und Erlöser, hebt sich das Kirchenrecht entscheidend vom weltlichen Recht ab (→Schöpfung; →Erlösung). Der Herr hat die Grundlinien der Kirchenverfassung, insbesondere deren hierarchische Struktur, für alle Zeiten verbindlich festgelegt und einläßliche Gebote für das Gemeinschaftsleben des neuen Gottesvolkes gegeben. Im Lichte des geoffenbarten Wortes Gottes gewinnt das in der Schöpfungsordnung grundgelegte Naturrecht eine stärkere Leuchtkraft, so daß es in der Kirche, die sich als Hüterin der Offenbarung zur Auslegung des Naturrechtes berufen weiß, besser zur Geltung kommt als in der Welt. Das Naturrecht bildet allerdings nur einen Teil der göttlichen Grundlage des Kirchenrechts. Die Rolle, die es in der Kirche spielt, ist im Zusammenhang mit der Lehre von der vollkommenen Gesellschaft überschätzt und teilweise falsch gedeutet worden. Die naturrechtlichen Grundlagen des Kirchenrechts haben keinen eigenständigen, abgesonderten Raum in der kirchlichen Rechtsordnung; sie sind vielmehr ganz und gar eingebettet in die übernatürliche Existenz der Kirche. Die übernatürlichen Grundlagen stecken das Feld ab, auf dem sich eine am Naturrecht ausgerichtete freie Rechtsentwicklung entfalten kann. So läßt z. B. die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung der Entfaltung eines Körperschaftsrechts nur einen bescheidenen Spielraum, und man kann die kirchliche Hoheitsgewalt nicht ärger verkennen, als wenn man in ihr eine dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt erblickt. Alle Gewalt der Kirche, auch die von ihrer naturrechtlichen Grundlage herzuleitende Gewalt, hat den Charakter kirchlicher Gewalt allein dadurch, daß der Herr diese Gemeinschaft mit der in ihren Grundlinien festgelegten Verfassung gestiftet hat. Es gibt keine Gewalt der Kirche, die irgendwie ablösbar wäre von der durch den Herrn der Kirche gegebenen Sendung und Bevollmächtigung.

Die heilsmittlerische Funktion des Kirchenrechts findet ihren bündigen Ausdruck in dem alten Satz: *extra ecclesiam nulla salus*, der in seinem ursprünglichen Verständnis auf die sichtbare, hierarchisch verfaßte Kirche zielt und in dieser das von →Jesus Christus aufgerichtete →Zeichen des Heiles sieht, in dem der Gottmensch, der einzige →Mittler des Heiles, sein Heilswirken in verborgener Weise fortsetzt bis zu seiner Wiederkunft in Macht und Herrlichkeit. Die rechtliche Ordnungsmacht der Kirche ist an diesem Heilswirken in entscheidender Weise beteiligt. Kirchliche Rechtsetzung und Rechtspflege haben darum trotz ihrer formalen Gleichheit mit entsprechenden Funktionen der Staatsgewalt ein anderes Ziel als diese und gewinnen dadurch eine arteigene Prägung. Von der kirchlichen Gerichtsgewalt sagt Pius XII. (in einer Ansprache an die Sacra Romana Rota vom 29. 10. 1947: AAS 39 [1947], 495), sie sei eingeschlossen in die Fülle des Lebens der Kirche mit ihrem hohen Ziele, die himmlischen und ewigen Güter zu vermitteln, und sieht darin ihren inneren Zweck *(finis operis)*, der ihr das objektive Gepräge gebe und sie zu einer Ein-

richtung der Kirche als einer übernatürlichen Gemeinschaft mache. Dies gilt für alle rechtliche Ordnungsmacht der Kirche, deren Feld weit über das hinausreicht, was man herkömmlich als Kirchenrecht ansieht. So sind z. B. selbst die von der Kirche festgelegten Glaubenssätze rechtlich verbindlich gemachte Normen. Auch das eigene Feld des Kirchenrechts kennt zahlreiche Normen, die teils als Glaubenssätze definiert, teils ohne Definition im →Glauben festzuhalten sind; dies ist darin begründet, daß die Kirche mit ihrer auf göttlicher Stiftung beruhenden hierarchischen Verfassung Gegenstand des Glaubens ist. Die auf das natürliche Sittengesetz gestützten Normen verlangen die gleiche Achtung. Auch den veränderlichen Normen des rein kirchlichen Rechtes wird man eine heilsmittlerische Funktion nicht absprechen dürfen, weil die Kirche nur in ihrer raumzeitlichen Erscheinung die Heilssendung vollziehen kann. Mit dem verschiedenen Rang der Normen verbindet sich eine verschiedene Verbindlichkeit. Den Normen des göttlichen Rechtes muß die Kirche Geltung verschaffen, mag der Zeitgeist auch noch so stark dagegenstehen. Bei den Normen des rein kirchlichen Rechtes kann um des Heiles willen Nachsicht und Milde Platz greifen.
Das christliche Rechtsdenken hat die *Epikie*-Lehre der Antike aufgegriffen und mit der biblischen Rechtsauffassung verbunden, für welche die Gottunmittelbarkeit des Rechtes beherrschend im Vordergrund steht. Gott ist der Schöpfer des Menschen und auch des Rechtes. Der Mensch gewordene Gottessohn weiß sich als Herr des →Gesetzes. Er ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5, 17ff). Er mahnt eindringlich, das Gesetz zu befolgen; er wehrt dabei bloßer Legalität und fordert den Geist der →Gerechtigkeit und →Liebe (vgl. Mt 15, 4–9; Mk 7, 10–13; Lk 2, 42). In dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 23–35) lehrt er uns, daß der Mensch auf die erbarmende Liebe Gottes angewiesen ist und daß ihm daraus die Pflicht erwächst, sich der Rechtsgenossen zu erbarmen. →Paulus ermahnt die Herren, ihren Sklaven, was recht und billig ist, zu gewähren, eingedenk dessen, daß auch sie einen Herrn im Himmel haben (Kol 4, 1). Aus diesem Heilsanliegen heraus wird die *misericordia* zum biblischen Parallelbegriff der griechisch-römischen *aequitas*. Der CIC gewährt der *aequitas*, die sich nicht gegen das Gesetz wendet, sondern dieses im Geiste der Billigkeit erklärt und anwendet, einen weiten Spielraum. Es herrscht dabei die Tendenz zur Milde, wobei dem in der Strafrechtspflege gebotenen *iudicium cum misericordia* (c. 2214 § 2) mit der Durchbrechung des Grundsatzes: *nulla poena sine lege poenali praevia* (c. 2222 § 1), ein Zug zur Strenge gegenübersteht. Bei der Ausfüllung von Gesetzeslücken waltet die *aequitas* als ausgleichendes Prinzip (c. 20). Der CIC gibt keine Weisung darüber, ob und wie *aequitas* gegen das Gesetz zu üben ist, so daß dieses Problem wie bisher der Lehre und Praxis überlassen bleibt. Mit dem auf Epikie beruhenden Gewissensentscheid, daß ein Gesetz im konkreten Fall nicht verpflichte, hat die Rechtsfindung gegen das geschriebene Recht

die Wurzel gemeinsam, die Berufung auf ein höheres Recht und dessen Verankerung im →Gewissen. Beide haben auch eine gemeinsame Grenze an dem unabänderlichen Recht. Die freiheitliche Weise, in der nach theologischer Lehre Epikie geübt werden kann, darf sich der Richter nicht zu eigen machen, weil die von ihm erwartete Rechtsfindung mit der Not des einzelnen immer auch das Wohl der →Gemeinschaft sehen muß. Er darf erst dann vom gesetzten Recht abweichen, wenn alle Möglichkeiten erschöpft sind, daraus eine gerechte Lösung des Falles zu finden. Er kann es nur tun und muß es, wenn er sich Gewißheit darüber verschafft hat, daß die von seinem richterlichen Gewissen geforderte Entscheidung richtig ist. Die Richtschnur hierzu findet er in dem Geist der kanonischen Rechtsordnung, in dem geoffenbarten Wort Gottes und in dessen Bezeugung durch die Kirche.

Das Recht geht naturgemäß von dem aus, was *nach außen* in die Erscheinung tritt, und muß dem in gewisser Hinsicht den Vorrang einräumen, ohne dadurch zu verkennen, daß letztlich entscheidend allein das Innere sein kann. Dies ist für die kirchliche Rechtsordnung von grundlegender Bedeutung; denn die Kirche kann sich als geistliche Gemeinschaft, die auf der Überzeugungstreue ihrer Glieder beruht, nicht mit dem bescheiden, was nach außen gegeben ist, sondern muß auf dem aufbauen, was wirklich ist und geschieht, mag es auch verborgen sein. Die Kirche kann sich darum grundsätzlich nicht mit einem bloß äußeren Rechtsverhalten begnügen, sondern muß die freie innere Zustimmung fordern. Die Erzwingbarkeit der Normen des Kirchenrechts ist – ganz abgesehen davon, daß der Kirche physische Zwangsmittel nur in begrenztem Ausmaß zur Verfügung stehen – anderer Art als im weltlichen Recht. Die geistlichen Zwangsmittel der Kirche sind darauf angelegt, eine verstockte Haltung durch das Gewinnen einer besseren Einsicht zu brechen. Eine charakteristische Eigenart des Kirchenrechts ist die Unterscheidung zwischen *äußerem und innerem Bereich*, die nicht, wie weithin irrig angenommen wird, den Gegensatz zwischen Recht und Gewissen, sondern zwei verschiedene Bereiche innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung bezeichnet. Begriffsgeschichtlich geht die Unterscheidung zurück auf das Begriffspaar *forum poenitentiale – forum iudiciale*, mit dem man in der ersten Hälfte des 13. Jh die Trennung zwischen Buß- und Gerichtswesen terminologisch einfing. Zuerst kam der Begriff *forum poenitentiale* auf (Robert de Courson), womit im Unterschied zum geheimen Walten Gottes das Wirken der Kirche im Bußverfahren bezeichnet wurde; dabei ist zu beachten, daß der Begriff nicht auf eine bestimmte Art des Bußverfahrens zielte, sondern die private und die damals noch in Übung stehende öffentliche Buße umfaßte (→Bußsakrament). Mit dem gleichen Sinngehalt sprach man auch von *forum ecclesiae*. Knapp zwei Jahrzehnte später kam es zu der Absonderung eines *forum iudiciale*. Die Trennung zwischen Buß- und Gerichtswesen setzte voraus, daß Straftat und →Sünde begrifflich unterschieden wurden, weil sich

danach die Behandlung einer Sache in dem einen oder in dem anderen Bereich zu richten hatte. Hierdurch hat auch der Gegensatz von Recht und →Sittlichkeit bei der Unterscheidung der beiden Bereiche mitgespielt, aber nur als Grundlage für die Sachzuweisung der institutionell unterschiedenen Bereiche. Erst in nachtridentinischer Zeit kam es, vorbereitet durch Thomas von Aquin, zu der sprachlichen Umformung in *forum externum – forum internum*, der Gleichsetzung von *forum internum* mit *forum conscientiae* und dessen Aufgliederung in einen sakramentalen und einen nichtsakramentalen Bereich. In allen diesen Bereichen ist die gleiche hoheitliche Hirtengewalt am Wirken, nur die Art und Weise des Vorgehens ist verschieden und wird dadurch gerechtfertigt, daß die Kirche aus einem dringenden Heilsanliegen heraus die Spannungen zwischen →Person und Gemeinschaft auszugleichen oder wenigstens zu mildern bestrebt ist.

III. Theologische Grundlegung

R. Sohm († 1917) hat mit seiner These: »Das Wesen der Kirche und das Wesen des Rechtes stehen miteinander in Widerspruch« einen scharfen Trennungsstrich zwischen Kirche und Recht gezogen und das Kirchenrecht, dessen Notwendigkeit er nicht bestreitet, aus dem Wesensbereich der Kirche verbannt. Es ist für Sohm charakteristisch, daß er von Jesus Christus nur als dem Gott spricht; er übersieht die grundlegende Tatsache, auf der die Kirche ruht, die Menschwerdung des Gottessohnes (→Inkarnation). Als mystischer Leib des Herrn ist die Kirche notwendig eine sichtbare, rechtlicher →Ordnung fähige und bedürftige Gemeinschaft, die in Weiterführung des gottmenschlichen Erlöserwirkens durch die vom Herrn selbst eingesetzten Organe geleitet wird. Die Kirche fordert daher kraft ihres Wesens das Kirchenrecht, und dieses hat seinen Sitz in den gleichen Elementen, aus denen sich die Kirche aufbaut: in Wort und Sakrament. Beide haben rechtlichen Charakter.

Das *Wort*, das in der Kirche verkündet und gehört wird, ist lebendiges Christuszeugnis der kirchlichen Gemeinschaft. Die Wortverkündung läßt die Glieder der Kirche zu tieferem Verstehen heranreifen und ruft jene, die draußen sind, auf zur gläubigen →Entscheidung und zur →Nachfolge des Herrn in der Kirche. Rechtlichen Charakter hat die Wortverkündigung der Kirche dadurch, daß sie im Namen und Auftrag des Herrn geschieht (→Verkündigung). Der Herr hat den Anspruch Gottes in einer Weise gestellt, daß der Angesprochene nicht nur kraft der Einsicht in die innere Macht des Wortes, sondern auch aus dem formalen Grund, daß der Künder des Wortes der Sohn Gottes ist, →Gehorsam schuldet. Auf das Vorhalten der Pharisäer, sein →Zeugnis sei nicht wahr, weil er sich selbst bezeuge, beruft er sich auf die gesetzliche Beweisregel, daß zwei Zeugen vollen Beweis erbringen, und verweist als Mitzeugen auf den Vater, der ihn gesandt hat (Jo 12–20). Auch die Sanktion, die der Herr für alle Zeit mit seiner Bot-

schaft verbunden hat, läßt die rechtliche Struktur des Wortes klar in Erscheinung treten. »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mk 16, 16). In der gleichen Mächtigkeit, mit welcher der Herr das Wort verkündet hat, lebt dieses fort in der Kirche.

Im *Sakrament* wird das, was im Worte gehört wird, sichtbar und greifbar. Das Geheimnis des Heiles verleiblicht sich in den sakramentalen Zeichen, die vom Herrn dazu bestimmt sind, wirksame Träger seiner Heilsvermittlung zu sein. Das Sakrament ist mit dem Rechtssymbol verwandt; es liegt mit diesem in einer Tiefenschicht, die der sakralen Wurzel des Rechtes zugewandt ist. Das Rechtssymbol wächst aus der Volkssitte und erlangt durch das Rechtsbewußtsein des Volkes die Kraft, im Sinnbild Rechtsverbindliches auszusagen oder zu bewirken (→Symbol). Das Sakrament erhält seine Wirkmächtigkeit nicht von dem Zeichenverständnis des Gottesvolkes, sondern daraus, daß der Herr den von ihm auserwählten Zeichen ihre sakramentale Sinnbildlichkeit und Wirksamkeit eingestiftet hat. Nach dem Willen des Herrn baut sich die Kirche auf in heiligen Zeichen, sie vollzieht in ihnen ihre Existenz als Heilsgemeinschaft und ist so durch ihr Sein und Wirken das Zeichen des Gottmenschen, durch das er sein Heilswirken in sichtbarer und greifbarer Weise fortsetzt. Für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche ist von besonderer Wichtigkeit das bei den heiligen Weihen geübte Zeichen der Handauflegung (→Priestertum).

Wort und Sakrament sind zwei verschiedene, aber einander verbundene Elemente im Aufbau der sichtbaren Kirche. Der Verschiedenheit von Wort und Sakrament entspricht die Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, die der Verfassung der Kirche das eigentümliche Gepräge gibt. Die Weihegewalt ist, weil durch sakramentale Weihe verliehen, unverlierbar, die Hirtengewalt dagegen, weil auf kanonischer Sendung beruhend, grundsätzlich verlierbar. An der Verbundenheit beider Gewalten, die am stärksten in dem altchristlichen System der relativen Ordination zum Ausdruck kam, zeigt sich zugleich die Einheit von Wort und Sakrament.

IV. Kirchenrechtsquellen

1. *Geschichtlicher Überblick.* Das Bedürfnis, die kirchlichen Rechtssätze zu sammeln, zeigte sich schon in frühchristlicher Zeit; es fand seinen ersten Niederschlag in den Kirchenordnungen des christlichen Altertums. Zu Beginn des 6. Jh schuf der Skythenmönch *Dionysius Exiguus* im Auftrag des Papstes *Gelasius* eine chronologisch geordnete Sammlung von Synodalbeschlüssen und päpstlichen Dekretalen (Collectio Dionysiana), die weite Verbreitung fand und Grundlage aller späteren Sammlungen geworden ist. Das stete Anwachsen des Rechtsstoffes machte es notwendig, die Rechtssätze zu sichten, systematisch zu ordnen und Widersprüche auszugleichen. Dieser Aufgabe

unterzog sich der in Bologna, der Stätte der Wiedergeburt des römischen Rechtes, wirkende Kamaldulensermönch *Gratian* mit seiner »Concordia discordantium canonum«, dem sog. »Decretum Gratiani« (um 1140), das in Lehre und Praxis hohes Ansehen erlangte. Es bildet den ersten Teil des *Corpus Iuris Canonici*, das dem Bemühen, die nach Gratian erflossenen Rechtsquellen zu sammeln, sein Entstehen verdankt. An das Dekret Gratians schlossen sich an: die Dekretalen *Gregors IX.*, 1234 durch Übersendung an die Universitäten Paris und Bologna als Gesetzbuch publiziert und in der Schule »Liber extra« genannt, weil es die Dekretalen umfaßte, die *extra Decretum Gratiani* standen, sodann der 1298 als Gesetzbuch publizierte »Liber Sextus« *Bonifaz' VIII.*, so genannt, um den Anschluß an die fünf Bücher des »Liber extra« zu gewinnen, und die 1314 von *Clemens V.* als Gesetzbuch publizierten und von Johannes XXII. 1317 revidiert herausgegebenen »Clementinae Constitutiones«. Später wurden noch zwei Sammlungen privaten Charakters, die »Extravagantes Joannis XXII.« und die »Extravagantes communes«, dem Corpus Iuris Canonici beigegeben. Die kirchenrechtliche Entwicklung nach dem Corpus Iuris Canonici ist neben der vom Trienter Konzil ausgehenden Reform maßgeblich durch die päpstliche Gesetzgebungstätigkeit bestimmt. Die Sammlungen dieses Rechtes haben zumeist privaten Charakter; die wichtigsten sind: das »Bullarium Romanum Magnum« und der »Thesaurus resolutionum« der Konzilskongregation, in deren Schoß das vom Tridentinum geprägte Recht zur Reife gelangte. Ein amtliches päpstliches Gesetzblatt wurde erst im Zuge der Kurialreform *Pius' X.* mit den »Acta Apostolicae Sedis« (Rom 1909ff) geschaffen.

2. *Geltendes Recht.* Hauptquelle des lateinischen Kirchenrechts ist der am 27. Mai 1917 erlassene und am 19. Mai 1918 in Kraft getretene *Codex Iuris Canonici.* Für die Ostkirchen ist ein ähnliches modernes Gesetzbuch im Werden, so daß künftig zwischen einem CIC der Lateinischen Kirche und der Ostkirchen zu unterscheiden sein wird. Inzwischen sind wichtige Teilstücke des ostkirchlichen CIC publiziert: das Eherecht durch Motu proprio »Crebrae allatae« vom 22. Februar 1949, das Prozeßrecht durch MP »Sollicitudinem nostram« vom 6. Januar 1950, das Ordensrecht, das Vermögensrecht und die Festlegung wichtiger Begriffe durch das MP »Postquam apostolicis litteris« vom 9. Februar 1952 sowie das Verfassungsrecht durch MP »Cleri sanctitati« vom 2. Juni 1957. Die Publikationen erfolgten in lateinischer Sprache; es sind jedoch amtliche Übersetzungen ins Griechische, Slawische, Arabische und Ägyptische vorgesehen. Der erste Eindruck, den man von den Teilpublikationen gewinnt, ist der einer unerwartet starken Angleichung des orientalischen an das lateinische Recht. Ein tieferes Eindringen in die neuen Gesetze zeigt jedoch, daß die Eigenheiten des ostkirchlichen Rechtes stark zur Geltung gekommen sind, vor allem im Verfassungsrecht, das den ostkirchlichen Patriarchen ein hohes Maß ihrer traditionellen Eigenherrlichkeit be-

läßt und erweiterte Normen über das interrituelle Verkehrsrecht bringt, die auch für die Lateinische Kirche verbindlich sind.

V. Zur Problemgeschichte des Kirchenrechts

Die kirchenrechtsgeschichtliche Forschung hat in neuester Zeit, insbesondere durch *U. Stutz* und seine Schüler große Fortschritte gemacht. Kirchenrechtler deutscher Zunge (Feine, Plöchl, Kurtscheid) haben gründliche Gesamtdarstellungen gegeben, mit denen eine empfindliche Lücke der rechtsgeschichtlichen Forschung geschlossen worden ist. In der Erfassung der Problemgeschichte des Kirchenrechts fehlt jedoch eine einheitliche Linie. Einig ist man sich darin, daß die für die allgemeine Kirchengeschichte übliche Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit für die Kirchenrechtsgeschichte wenig einträgt. *U. Stutz* hat die kirchliche Rechtsgeschichte in sechs Perioden eingeteilt, die er mit Missionskirchenordnung der christlichen Frühzeit, römisches Kirchenrecht, germanisches Kirchenrecht, kanonisches Recht, Umbildung des kanonischen zum katholischen Kirchenrecht und vatikanisches Kirchenrecht überschreibt. *Feine* ist ihm darin im wesentlichen gefolgt. Andere nehmen vier, drei oder nur zwei Perioden an. Dieses Schwanken ist meines Erachtens darauf zurückzuführen, daß die kirchliche Rechtsentwicklung zu sehr von außen gesehen, der theologische Charakter des Kirchenrechts weithin übersehen und so die inneren Triebkräfte des Kirchenrechts nicht ausreichend gewürdigt worden sind. Sicher ist es richtig, daß seit Konstantin dem Großen das römische und von der Wende des 7. zum 8. Jh das germanische Recht einen nachhaltigen Einfluß auf die kirchliche Rechtsentwicklung ausgeübt haben, aber doch nicht so, daß es gerechtfertigt wäre, darin eigene Perioden der kirchlichen Rechtsentwicklung zu sehen. Bei dieser Sicht müßte zudem für das römische Recht eine zweite (um die Mitte des 12. Jh einsetzende) Periode angenommen werden. Allein der noch heute handgreifliche Einfluß des römischen Rechtes erstreckt sich vornehmlich auf die juristische Begrifflichkeit und Rechtstechnik und berührt kaum die ideengeschichtliche Entwicklung. Der Einfluß des germanischen Rechtes ging mehr in die Tiefe und drohte mit seinem Zug zum privaten Nutzen, der im Eigenkirchenrecht seinen stärksten Ausdruck fand, das geistliche →Amt zur dinglichen nutzbaren Gerechtsame machte und im Meßstipendienwesen selbst das heilige Opfer (→Eucharistie) mehr und mehr privatisierte, die Kirche in ihrem geistlichen Wesen zu treffen. Diese Germanismen wurden in langem und zähem Ringen, letztlich erst durch das Tridentinum überwunden. Der vom germanischen Recht ausgehende genossenschaftsrechtliche Einfluß, der zur Bildung von Dom- und Stiftskapiteln führte, das klösterliche Verbandswesen befruchtete und den →Laien im Institut des Sendschöffen und des kirchlichen Vermögensverwalters eine beachtliche Mitwirkung an kirchlichen Aufgaben brachte, blieb im wesentlichen erhalten, reicht

aber nicht aus, eine eigene Periode germanisch geprägten Kirchenrechts anzunehmen. Dies ist auch deshalb kaum vertretbar, weil das »germanische« Kirchenrecht keine Sammlung oder gesetzgeberische Zusammenfassung erfahren hat. Sowenig sich von dem Einfluß des römischen und germanischen Rechts eine sachgerechte Einteilung der kirchlichen Rechtsgeschichte gewinnen läßt, kann dies von der wechselvollen Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat gesagt werden. Die tragenden Ideen der Kirchenrechtsentwicklung sind vielmehr in der Kirche selbst zu suchen, insbesondere im kirchlichen Verfassungs- und im Sakramentenrecht, die den Kern allen Kirchenrechts bilden. Die entscheidenden Probleme scheinen dabei zu sein: für das Verfassungsrecht neben der Ausbildung des päpstlichen Primates die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie und für das Sakramentenrecht die aus dem Bußwesen herausgewachsene Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich. Es geht dabei um das Weiterleben und Wirken der apostolischen Sendung und damit um Sinn und Zweck der Kirche.

I. J. B. SÄGMÜLLER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I/1, Freiburg 1925, 47ff; H. LIERMANN, Deutsches evangelisches Kirchenrecht. Stuttgart 1933; H. DAUSEND, Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici. Paderborn 1939; E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I, Paderborn [8]1953, 15ff; R. JANIN, Les églises orientales et les rites orientaux. Paris [4]1955; H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1961; E. WOLF, Ordnung der Kirche. Frankfurt 1961.

II. K. VON HOHENLOHE, Grundlegende Fragen des Kirchenrechts. Wien 1931; N. LÄMMLE, Beiträge zum Problem des Kirchenrechts. Rottenburg a. N. 1933; E. RÖSSER, Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts. Paderborn 1934; A. HAGEN, Prinzipien des katholischen Kirchenrechts. Würzburg 1949; H. WELZEL, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen 1951; B. FRIES, Forum in der Rechtssprache. Diss. München 1956; K. MÖRSDORF, Der rechtliche Charakter der iurisdictio fori interni, in: MThZ 8 (1957), 161–181; A. STIEGLER, Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte. München-Zürich 1958.

III. R. SOHM, Kirchenrecht I (Die geschichtlichen Grundlagen), Leipzig 1892 (Neudruck 1923), Kirchenrecht II, Leipzig 1923; H. BARION, Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts. Tübingen 1931; K. MÖRSDORF, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche, in: MThZ 3 (1952), 329–348; J. HECKEL, Lex caritatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. München 1953; K. MÖRSDORF, Altkanonisches »Sakramentsrecht«? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Sohm's über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani, in: Studia Gratiana I, Bologna 1953, 458–502; M. KAISER, Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes und der Apostolischen Väter. München 1956; G. MAY, Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 130 (1961), 1–30.

IV. und V. P. HINSCHIUS, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland I–VI/1, Berlin 1869–97; F. MAASSEN, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters I, Graz 1870; J. F. VON SCHULTE, Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 3 Bände. Stuttgart 1875–80; U. STUTZ, Kirchenrecht, in: Encyclopädie der Rechtswissenschaft V (hrsg. von HOLTZENDORFF und KOHLER), Berlin [7]1915, 279–368; A. M. KOENIGER, Katholisches Kirchenrecht. Freiburg 1926; P. FOURNIER – G. LE BRAS, Histoire des collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au Décrét de Gratian. Paris 1937; ST. KUTTNER, Repertorium der Kanonistik (1140–1234). Prodromus Corporis Glossarum I, Città del Vaticano 1937; J. ZEIGER, Historia Iuris Canonici. 2 Bände, Rom 1947; B. KURTSCHEID – F. A. WILCHES, Historia Iuris Canonici. 2 Bände. Rom [2]1948; G. J. EBERS, Grundriß des katholischen Kirchenrechts. Wien 1950; A. M. STICKLER, Historia Iuris

Canonici Latini I (Historia fontium), Turin 1950; H. E. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte I (Die katholische Kirche), Weimar [3]1955; W. M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts I, Wien-München [2]1960, II, Wien-München 1955, III, Wien-München 1959.

K. Mörsdorf

H. BARION, Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 8 (1962), 228–290; P. FEDELE, Lo spirito del diritto canonico. Padua 1962; K. RAHNER, Über den Begriff des »Jus divinum« im katholischen Verständnis, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 249–277; G. SÖHNGEN, Grundfragen einer Rechtstheologie. München 1962; A. M. STICKLER, Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht, in: Mysterium Kirche II. Salzburg 1962, 571–647; J. GAUDEMET, Droit canonique. Introduction bibliographique à l'Histoire du Droit et à l'Ethnologie juridique B/9. Brüssel 1963; H. SCHMITZ, Die Gesetzessystematik des CIC, Liber I–III. München 1963; E. EICHMANN – K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts. Bd. 1, Paderborn [11]1964, Bd. 2 [11]1967, Bd. 3 [10]1964; H.-W. BARTSCH, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Hamburg-Bergstedt 1965; Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras. 2 Bde. Paris 1965; P. HUIZING, Reform des kirchlichen Rechts, in: Concilium 1 (1965), 670–685 (mit Bibliographie); I. ŽUŽEK, Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts, in: ebd. 686–696 (mit Bibliographie); R. A. STRIGL, Das Funktionsverhältnis zwischen kirchlicher Strafgewalt und Öffentlichkeit. Grundlagen, Wandlungen, Aufgaben. München 1965; Der Dienst der Leitung und der Einheit und die Aufgabe des Kirchenrechts, in: J. Ch. Hampe AF II. München 1967, 337–549; L. DE ECHEVERRIA – T. JIMÉNEZ-URRESTI U. A., Zur Theologie und zur Reform des Kirchenrechts, in: Concilium 3 (1967), 603–639; J. NEUMANN, Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrechts, in: Theologie im Wandel. München 1967, 415–448; P. HUIZING, Kirchliche Rechtsprechung, in: Concilium 4 (1968), 622–627; G. MAY, Kirchenrecht, in SM II (1968), 1226–1251; W. STEINMÜLLER, Evangelische Rechtstheologie. 2 Bde. Köln 1968 (Lit.); J. NEUMANN– W. STEINMÜLLER U. A., Der Dynamismus des kanonischen Rechts, in: Concilium 5 (1969), 573–643 (Lit.); K. OBERMEYER, Kirchenreform und Kirchenrecht, in: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. München 1969, 341–357; Ius Sacrum. Hrsg. v. A. SCHEUERMANN u. G. MAY. Festschrift f. K. Mörsdorf. Paderborn 1969.

KONKUPISZENZ

1. *Vorläufiger Begriff und theologischer Quellenbefund.* a) Die Konkupiszenz (ἐπιθυμία, *concupiscentia*, »Begierde«, »Begierlichkeit«) ist ein Zentralbegriff der theologischen Anthropologie und der Moraltheologie. Sie bezeichnet zunächst jene bleibende Entzweiung, jene beständig waltende Diastase innerhalb des einen und ständig ganzen sittlichen Selbstvollzugs des Menschen, wonach in diesem Vollzug Strebungen (»Begierden«), Spontaneitäten, Tendenzen, Antriebe wirksam sind, die der aktuellen Freiheitsverfügung als solcher (in noch näher zu bestimmender Weise) »vorausliegen« und von dieser nie total überholt werden. Insoweit sich dieser Antrieb gegen eine sittlich positive Verfügung des Menschen wendet und auch nach der Verfügtheit in seiner gegenläufigen Richtung verharrt, so daß er die frei eingenommene Daseinsrichtung des Menschen (auf Gott hin) – als »Zunder« *(fomes, rebellio)* – stets neu in Frage stellt, spricht man von »böser Begierde«.

b) In der *Schrift* erscheint dieser anthropologische Befund immer schon in einem heilsgeschichtlichen Horizont: vgl. Gn 3,7.10 mit 2,25 (dazu D 2123, 2302; Röm 1,24; 6–8 mit 5,12ff; Gal 5,16; Eph

2,3; 4,22; Kol 3,5; 1 Thess 4,5; 1 Tim 6,9; 2 Tim 2,22; Tit 2,12; 3,3; zum Ganzen: ThW III, 167–173). Sie sieht in der Konkupiszenz die Manifestation der universalen Herrschaft der durch →Adam in die Welt gekommenen Ursünde (→Erbschuld). Zwischen dieser (ἡ ἁμαρτία) und der Konkupiszenz waltet bei →Paulus konkret ein gleitendes, dynamisches Verhältnis, ohne daß doch beide miteinander identifiziert würden (vgl. Röm 7,8). Es gibt für Paulus Konkupiszenz vielmehr auch noch im wahrhaft Gerechtfertigten (Röm 13,14), in jenem Menschen also, der nicht mehr unter der »Verdammnis« steht, da er in →Jesus Christus »von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit« ist (vgl. Röm 8,1f); doch erscheint auch für ihn diese innere Diastase, diese Selbstentzweiung, die *alle* Dimensionen seines Daseins durchherrscht, gerade im Lichte seiner Gnadenerfahrung als etwas Nicht-sein-Sollendes, als etwas zu Überwindendes (und in diesem Sinne als →»Sünde«; Röm 7; vgl. D 792), denn das →»Heil« des Gerechtfertigten tendiert aus sich selbst auf jene eschatologisch verheißene »Integrität«, in der die im »Fleisch der Sünde« ansetzende und darin beständig verhüllte →Gnade zur vollkommenen und umgreifenden, unangefochtenen und unwiderruflichen Präsenz im menschlichen Dasein gelangt (vgl. Röm 8,11; →Leiblichkeit).

c) Das *Lehramt*, das ausdrücklich Christus (und →Maria als die der Erlösungsgnade schon vollendet Teilhaftige: D 1641) von der Herrschaft dieser theologischen Konkupiszenz ausnimmt (D 224), grenzt das Verständnis des Begriffes vor allem gegen zwei Mißverständnisse ab. Es betont gegen die Pelagianer, daß die Konkupiszenz nicht ein positiv zu wertender *vigor naturae* sei, sondern – gemessen an dem ursprünglichen Entwurf der →»Natur« in der Urstandsgerechtigkeit Adams – ein *defectus* (D 181, 789, 793), als solcher aber Folge der Erbsünde und Antrieb zur persönlichen Sünde (D 792: *ex peccato est et ad peccatum inclinat*), der jedoch durch die Gnade Gottes vom Gerechtfertigten »im Kampfe« überwunden werden kann (D 792; vgl. dazu D 132, 804, 828, 1040). Andererseits verwahrt sich das Lehramt gegen die Lehre der Reformatoren (CA II), daß die Konkupiszenz selbst im eigentlichen Sinne Sünde sei (D 792; gegen Bajus: D 1050f, 1074ff und schon 1046, 1067). Es gibt deshalb an der konkreten Konkupiszenz ein neutrales Moment, das die *Ungeschuldetheit* der paradiesischen Konkupiszenzfreiheit sichert, so daß Gott an sich auch einen Menschen ohne Urstandsgerechtigkeit (also ohne Konkupiszenzfreiheit) hätte schaffen können (D 1079). Freilich ist diese »Neutralität« wesentlich ein theologisches Abstraktum, die konkrete geschichtliche Erfahrung der Konkupiszenz (die ja vom Begriffsinhalt selbst nicht adäquat abgelöst werden kann) ist nie »neutral«.

2. *Horizont der theologischen Interpretation.* a) Wie jeder biblische Befund vom Menschen, bedarf auch das Offenbarungswort über die Konkupiszenz zu seiner theologischen Vermittlung der Dazwischenkunft einer philosophischen Anthropologie. So wurde das traditionelle theologische Verständnis der Konkupiszenz ursprünglich ent-

faltet im Horinzont der *griechischen, näherhin platonisch-stoischen Anthropologie*, die innerhalb ihres dualistisch geprägten Aufstiegsschemas den faktischen Gegensatz im menschlichen Selbstvollzug seinshaft und moralisch verabsolutierte zum Gegensatz zwischen Geist und (a priori abgewerteter) »Sinnlichkeit« (zur ἐπιθυμία im griechischen Raum vgl. RAC II, 62–78; über den Bedeutungsgehalt von ἀπάθεια und ἀταραξία RAC I, 484–487 bzw. 844–854). Die Konkupiszenz wurde daher vorzüglich ausgelegt als das (rein) sinnliche Begehren wider den Geist (natürlich in den mannigfaltigsten Differenzierungen – aber letztlich immer im Banne dieses ontischen Dualismus). Noch Thomas von Aquin definiert sie zunächst unbefangen mit der Tradition als *rebellio* der »niederen« gegen die »höheren« Seelenkräfte. Diese Konzeption setzt sich einseitig vor allem in der scotistisch-suarezianisch geprägten Schulrichtung, aber auch im späteren, meist suarezianisch interpretierten →Thomismus fort (über die Wirksamkeit dieser Auffassung in der gegenwärtigen Konkupiszenztheologie vgl. z. B. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 377–387).
b) Doch schon bei Thomas von Aquin wird unter der kategorialen Vorherrschaft des griechischen, vor allem des aristotelischen Denkens (→Aristotelismus) eine philosophische Sicht wirksam, die leitbildlich am eigentümlich *biblischen* Selbstverständnis des Menschen orientiert ist und deshalb die ursprüngliche und ständige Ganzheit des menschlichen Seins im Auge hat. Im Zusammenhang damit bahnt sich *eine ontologische Klärung der Sinnlichkeit* an, durch die das theologische Verständnis der Konkupiszenz in einen neuen Horizont einrückt: Sinnlichkeit ist keineswegs das undialektisch Widerständige zum Selbstvollzug des menschlichen Geistes; sie ist überhaupt zunächst kein in sich selbst stehendes Vermögen »vor« oder »neben« dem Geist, das bloß nachträglich zu dessen Wirklichkeit mit ihm »in Einklang« zu bringen wäre; sie ist vielmehr in einem Zuge mit der ontologischen Konstitution des menschlichen Geistes selbst zu begreifen. Geist setzt, um als menschlicher Geist wirklich zu sein, Sinnlichkeit oder genauer (um diese Setzung als ontologisches Resultat hervorzukehren: vgl. S. th. I, 77, 6), er setzt Sinnlichkeit als seine eigene Wirklichkeit. Durch diese (ontologische) Setzung ist der menschliche Geist aber je schon *für sich selbst* »außer sich«, d. h. er ist immer schon in einer »vorläufigen« Spontaneität bzw. Passibilität *(passio antecedens)* eingetreten in das real Andere, in die →»Welt«; und diese hat sich immer schon gegenläufig eingebildet in ihn und ihn so allererst zu seiner eigenen Wirklichkeit (als menschlicher Geist) erkräftigt. Insofern nun diese »Welt« (thomistisch: *materia prima*) je schon existential vorgeprägt, d. h. je schon Ausdruck und »Materiatur«, Objektivation anderer geistiger Ursprünge, fremder Freiheiten ist, trägt sie in den menschlichen Geist, der in seiner eigenen Subjektivität ekstatisch in ihr innesteht, schon ganz bestimmte Tendenzen, Antriebe (»Begierden«) hinein, in deren Richtung sie ihn in seinem freien Selbstverständnis drängen möchte. In diesem Sinne steht der →Mensch nicht auf Grund

der Sinnlichkeit als solcher, sondern auf Grund der durch die Sinnlichkeit je schon eröffneten und eingenommenen (geschichtlich geprägten) »Welt« von vornherein unter ganz bestimmten *vorgängigen* »Antrieben«, ist gleichsam »konstitutionell versucht«. Die konkrete Inhaltlichkeit und Richtung dieser Versuchung (also etwa zum »Bösen« hin; →das Böse) ist nicht metaphysischen, sondern *geschichtlichen* Ursprungs, d. h. sie entstammt keineswegs der Versinnlichung des Geistes *als solcher* (so daß diese Versinnlichung etwa selbst pejorativ zu verstehen wäre), sondern jenen (fremden oder eigenen) freien Ursprüngen, deren entsprungene Wirklichkeit durch die welteröffnende Sinnlichkeit zugleich die Wirklichkeit meines je eigenen Selbstvollzuges wird, insofern dieser sich auch nur in jenem vorgängigeinen, allbefassenden zeit-räumlichen Medium – »Welt«, *materia* – realisieren kann, das gleichzeitig konstitutives Erscheinungsfeld anderer Selbstvollzüge ist (→Freiheit). Daraus aber folgt im einzelnen: α) Diese vorgängigen Antriebe betreffen den Menschen *im ganzen*, d. h. in seiner ursprünglich einen und ständig ganzen, geistsinnlichen Wirklichkeit (und damit nicht bloß in einem »niederen Teil«). β) Sie sind Ausdruck seiner *eigenen* Wirklichkeit, insofern er sie in der durch die ontologische Setzung der Sinnlichkeit geschehenden Verwirklichung seiner Subjektivität immer schon *(in actu primo)* eingenommen hat, insofern sie also für ihn »entstehen« in und durch die Konstitution seiner geistsinnlichen Subjektivität selbst. γ) Der Mensch kann deshalb *sich selbst (in seiner Subjektivität) nicht von ihnen »absetzen«*, sie bilden vielmehr die *innere* Situation, das Existential seines freien Selbstvollzuges, das er nicht abwerfen oder niederhalten, sondern nur um- und eingestalten kann in den universalen geschichtlichen Entwurf seiner Freiheit selbst. δ) Seine konkrete Selbsterfahrung ist immer schon *geschichtlich* geprägt, enthält also »Antriebe«, »Tendenzen«, die nicht einfach durch transzendentale Deduktion aus der Natur eines verleiblichten Geistes als solchen gewonnen, sondern nur in geschichtlicher Besinnung (auf die Geschichte der eigenen oder fremden Freiheitsursprünge hin) erhellt werden können; diese geschichtlichen Einflüsse können dabei natürlich *oder* übernatürlich bedingt sein (denn das Geschichtliche selbst ist das Medium, in dem das Übernatürliche *innerhalb* des menschlichen Selbstvollzuges anwesend sein kann; →Geschichtlichkeit).

Die Versinnlichung des Geistes und die damit gegebene Aufnahme der »Welt« in die ständig ganze Wirklichkeit des Menschen bedingt auch die »Gestreutheit«, die bleibende Desintegration und Verhülltheit, die nie völlig aus sich selbst überholbare Zweideutigkeit des menschlichen Selbstvollzuges. Nie vermag der Mensch *von sich aus* alle (vorgängigen) »Antriebe« total und unwiderruflich um- und einzuprägen in die frei eingenommene Sinnrichtung seines Selbstvollzuges, nie kann er von sich her das ihm als Schicksal Auferlegte zum reinen und eindeutigen Ausdruck seines freien Selbstverständnisses machen. Die in der Konstitution des einen menschlichen Seins wal-

tende ontologische Differenz des Geistes gegen die in der Sinnlichkeit erschlossene »Welt« öffnet sich beständig innerhalb des aktuellen menschlichen Selbstseins.

3. *Theologische Interpretation.* Die existentiale Überzeichnung des menschlichen Freiheitsvollzuges, seine immer schon gegebene Befangenheit und Versuchtheit (zunächst zum Guten oder Bösen) auf Grund seines durch die Sinnlichkeit eröffneten geschichtlichen In-der-Welt-Seins empfängt nun im Lichte von Offenbarung und Theologie ihre konkrete Gestalt, ihr konkretes Vorzeichen. Sie erscheint als Konkupiszenz.

a) Diese Konkupiszenz im theologischen Sinn besagt *zunächst*, daß die »Welt«, die der Mensch in seinem geistig-sinnlichen Selbstvollzug je schon eingenommen hat, universal vorgeprägt, gleichsam existential präformiert ist durch die schuldige Tat Adams am Ursprung der Menschheit, so daß im Welt-Horizont des menschlichen Selbstvollzuges Antriebe wirksam sind, die den Menschen im Anlauf seiner eigenen aktuellen → Entscheidung in die gottwidrige Richtung dieser schuldigen Tat drängen möchten. In diesem Sinn gibt es für die nachadamitische Freiheit eine bleibende negative Präsumption, sozusagen ein »negatives Existential« ihres (immer welthaften) Vollzugs auf Grund der sündigen Tat Adams, die sich als nicht bloß zeitlich »erste«, sondern als »ursprüngliche« (und damit alles Künftige in sich vorwegnehmende) Entscheidung der ständig ganzen Weltsituation der Menschheit als bleibendes Existential einstiften konnte: Der infralapsarische Mensch drückt sich aus und vollzieht sich selbst in eine »Welt« hinein, die von sich her immer schon die bleibende Objektivation dieser sündigen Tat Adams ist. Deshalb hat die seiner Freiheit innerliche und unumgehbare Weltsituation vorweg zur individuellen Entscheidung auch (nicht ausschließlich) die Tendenz, in eine gottlose Verfügung zu drängen, und wirkt so als »Zunder der Sünde« (Thomas: *fomes proprie et primo est radix omnium peccatorum:* In Sent. II, 43, 1 ad 2). Ganz deutlich wird dies an der eigentlichen, d. h. schlechthin unentrinnbaren Weltsituation unserer freien Subjektivität, an → Leid und → Tod: Man darf sich ihnen nicht einfach naiv »überlassen«, sie sind faktisch niemals undialektisch neutrale Situationen, sie tragen von sich aus – als Primärerscheinungen der Ursünde Adams – die Tendenz zur Selbstaufgabe, zu Verzweiflung und Protest in unsere Freiheit hinein; sie können also nur »im Kampfe« bestanden werden: *concupiscentia ad agonem relinquitur* (D 792).

Dieser »Kampf« jedoch, in dem der Mensch seine Entscheidung für Gott gegen den vorgängigen Antrieb seiner Situation durchsetzen muß – und dies bezeichnet den *zweiten* Aspekt der theologischen Konkupiszenz –, ist nicht eine beliebige Phase seines Freiheitsvollzuges, die er innerzeitlich end-gültig überwinden und hinter sich bringen könnte. Er ist vielmehr die Art, in der allein seine Freiheit konkret wirklich sein kann; er ist gleichsam die subjektive Wendung seiner bleibenden infralapsarischen Situation überhaupt. Es ist dem nach-

paradiesischen Menschen nicht vergönnt (und eigentlich auch nicht zugemutet), seine positive Entscheidung gegen die ursprünglichen Tendenzen seiner Weltsituation adäquat durchzusetzen. Seine Entscheidung bleibt je gestreut, sich selbst in den letzten Auswirkungen verweigert und verhüllt, fragwürdig; ja, er wird in diesem »Kampf« – ohne eigentliches Gnadenprivileg – auch immer wieder unterliegen, d. h. faktisch sündig werden (vgl. D 106–108, 471, besonders 804 und 832).

Danach bezeichnet die Konkupiszenz im theologischen Sinn die Unfähigkeit des Menschen, das seinem freien Selbstvollzug (von Adam her) innerliche negative Existential total und unwiderruflich einzugestalten in die Sinnrichtung seiner Entscheidung auf Gott hin.

b) Im Zusammenhang damit darf die eigentümliche *Konkupiszenzfreiheit Christi* (d. h. seine infralapsarische Integrität) nicht darin gesehen werden, daß Christus von vornherein dieser sündeentsprungenen Situation überlegen oder ihr enthoben war, sondern darin, daß er diese auch seinem freien Selbstvollzug innerliche Situation total und definitiv, *von den Wurzeln her* hineinzunehmen vermochte in den Gang seiner freien Erlösungstat auf Gott hin und *so* das Existential Adams radikal überwand. Seine Integrität bezeichnet das ausgezeichnete Vermögen, diese je schon gott- und heilswidrig existential präformierte Welt in ihrer entmächtigenden, leidschaffenden Tendenz restlos aufzufangen und anzunehmen und in ihr selbst – also in der Ohnmacht und →Armut, in der Kenosis seiner Freiheit (vgl. Phil 2, 5–8 mit der Geschichte der Versuchung Jesu) – die Entscheidung für Gott durchzusetzen, *sie selbst* zum Ereignis und Ausdruck der totalen Anheimgabe des Menschen an Gott zu machen, und dies im Gegensatz zu unserer konkupiszenten Existenz, durch die wir in der Fähigkeit der Annahme und des Ausleidens dieser Situation je schon gebrochen, »kompromittiert« sind, da sie ja selbst als aus der Sünde stammende je schon verborgen auf seiten des sündigen Widerspruchs zu unserem Heilsvollzug steht (Konkupiszenz nicht als erhöhte, sondern als mangelnde [satisfaktorische] Leidensfähigkeit: S. th. I, II, 22, 3 ad 2; III, 15, 2c und ad 1; III, 46, 6c und ad 3).

c) Die Konkupiszenz, wie wir sie bisher beschrieben haben, ist weiterhin ein *ganzmenschliches* Phänomen, d. h. sie betrifft den Menschen nicht bloß in einem bestimmten »Teil«, sondern im Ganzen seines Seins. Der in ihr sich anmeldende Widerspruch ist Selbstwiderspruch des Menschen, eine Art Selbstentfremdung, in der der Mensch sich selbst als ganzen nicht eingeholt hat. Die »Blindheit« und »Schwere«, die dumpfe »Getriebenheit« usw., die der konkupiszente Mensch erfährt, bezeugt eine ganzmenschliche Verfassung, von der man sich nicht einfach ins »rein Geistige« absetzen kann. So wie der paulinische Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα, zwischen dem gott-los unerlösten und dem im Pneuma (→Hl. Geist I) von den Sündenmächten eigentlich schon in allen Daseinsbereichen wurzelhaft erlösten Menschen nicht einfach identisch ist mit dem (im Sinne der griechischen Anthropolo-

gie gefaßten) Gegensatz zwischen »Leib« und »Seele«, so ist auch die Konkupiszenz keineswegs etwa dasselbe wie »Sinnlichkeit« im Gegensatz zu »Geist«, sondern eine in gleitender Funktion *alle* Dimensionen des freien Selbstvollzuges durchherrschende und durchstimmende Macht (vgl. Röm 7, 7 u. ö.). Darum kennt Paulus z. B. auch einen inneren Zusammenhang zwischen der Konkupiszenz und dem (den ganzen Menschen angehenden und versammelnden) Tod (vgl. etwa Röm 8, 6; zu dieser ganzmenschlichen Funktion der Konkupiszenz im AT vgl. ThW II, 919; parallel zu Röm 7, 7 und 13, 9 wie auch zu 1 Jo 2, 15ff wird schon in 4 Makk 2, 6 das »Begehren« als die Wurzel aller sündigen Selbstverfallenheit des Menschen genannt). Auch Augustinus spricht im Anschluß an Paulus von der Konkupiszenz als einer alle Dimensionen des Menschen in Mitleidenschaft ziehenden Verfassung: Er beschreibt sie als *dissipatus animus* (vgl. z. B. Conf. V, 10.18; VIII, 5.11; Civ. Dei XIII, 15; XIV, 2; De Perf. Iust. 8, 19). Nicht ohne den kategorialen Einfluß der dualistisch geprägten griechischen Anthropologie wurde später das Phänomen der Konkupiszenz zu sehr auf die *pars inferior*, auf eine reine, gegen den Geist zunächst in sich selbst ruhende »Sinnlichkeit« (und im Zusammenhang damit oft zu ausschließlich auf die sexuelle Triebhaftigkeit als solche; →Geschlechtlichkeit) hin interpretiert, gegen die man sich in seinem geistigen Selbstsein und dessen moralischem *consensus* glaubte adäquat absetzen zu können und zu müssen. Erst in jüngeren theologischen Bemühungen hat man wieder entschiedener auf die gesamtmenschliche Bedeutung der Konkupiszenz aufmerksam gemacht (K. Rahner), und im Zusammenhang damit versucht man nun z. B. auch, dieses Phänomen inhaltlich differenzierter zu deuten und es etwa mit der modernen Psychologie zu verstehen als eine in der konkreten menschlichen Verfassung begründete, alle Fähigkeiten des Menschen in sich hineinziehende Versuchung der Verabsolutierung des eigenen Ich und damit der Pervertierung und Verneinung der je geöffneten und sich selbst übersteigenden personalen (→Person) →Existenz des Menschen (Phänomene der Sucht, des Suizids, des Dranges zur Depersonalisation usw.).

d) Ihre volle theologische Relevanz gewinnt freilich die Konkupiszenz erst, wenn sie *im Horizont des ursprünglich einen und ganzen leibhaftigen Heilsschicksals des Menschen* gesehen wird. Nach begründeter theologischer Meinung (vgl. z. B. Thomas, S. th. I, 95, 1; I, 100, 1 ad 2 mit In Sent. II, 32, 1, 1 ad 1 und De Malo 5, 1 c und ad 13) ist die Gnade *von sich aus* dazu bestimmt, vom Menschen total und ungebrochen übernommen, in die gesamte Lebensentscheidung »integriert« und damit in allen Situationen seines welthaften Seins adäquat zum Ausdruck gebracht zu werden, d. h. die göttliche Gnade resultiert konnatural in jener »Integrität«, in der sie auch in der dem menschlichen Freiheitsvollzug innerlichen Situation unwiderruflich anwesend ist. Wo und insoweit deshalb im begnadeten oder doch zur Gnade real bestimmten Menschen Konkupiszenz existiert, wo also die gnaden-

hafte Verfügtheit des Menschen für Gott nicht in allen Dimensionen menschlichen Seins endgültig befestigt und durchgesetzt werden kann, sondern beständig gegenläufige Antriebe wirksam bleiben, da ist dies einerseits zwar Erscheinung der sich selbst überlassenen naturalen Pluralität des Menschseins (in seiner ontologischen Differenz von Geist und welteröffnender Sinnlichkeit), andererseits aber auch – im Horizont der realen Heilsberufung des Menschen – immer schon schärfster Ausdruck jener (Erb-)schuld, durch die das ursprüngliche Heilsgefüge vom Menschen her in Frage gestellt wurde. Während im Anschluß an eine von Anselm von Canterbury herkommende Richtung (und unter dem Eindruck der Trienter Beschlüsse) die Mehrzahl der nachtridentinischen Theologen mit der scotisch-suarezianischen Auffassung die faktische Koexistenz von Gnade und Konkupiszenz als eine (bloß) äußere Straffolge dieser Erbsünde betrachtet, sieht Thomas, der die ursprüngliche und ständig ganze Einheit des Heiles im Auge behält, in diesem konkupiszenten Gnadenbesitz eine materiale Wesenserscheinung der Erbsünde (vgl. In Sent. II, 30 und 31; S. th. I, II, 82, 3; De Malo 4, 2), also etwas von der immanenten Teleologie der Gnade selbst her Nicht-sein-Sollendes und beständig zu Überwindendes. Denn für ihn wird die ursprüngliche Wesenseinheit des leibhaftigen Heiles nicht dadurch aufgelöst, daß sie sich in zeitlich auseinandertretenden Phasen verwirklicht. Die Gnade muß vielmehr durch die Zeit hindurch *sich selbst* einholen (auf »Integrität« hin), der konkupiszente Gnadenbesitz erscheint als eine diastatische »Verzögerung« (*elongatio:* De Ver. 27, 6 ad 2) dieser Wesensvermittlung der Gnade in ihre volle Selbstgegebenheit im Horizont des Menschseins.

e) So aber zeigt sich, daß die Konkupiszenz bzw. der konkupiszente Gnadenbesitz selbst keine feste, sondern eine *geschichtliche* Größe ist. Gnade und Konkupiszenz dürfen keineswegs nach Art einer statischen, indifferent nebengeordneten Gleichzeitigkeit gedacht werden. Dieses »Beisammen« ist überhaupt kein »Zustand«, sondern ein geschichtlicher »Vorgang«: Die »noch« vorhandene Widerständigkeit der (in den je eigenen Selbstvollzug aufgenommenen) »Welt« in und aus Adam steht »schon« im Horizont des angebrochenen Äons Christi und seines leibhaftigen Heiles. Wir sind diesem Äon verpflichtet und als Begnadete beständig unterwegs in die Fülle seiner Präsenz. Es gilt deshalb, die konkupiszente Verfassung des (begnadeten) Daseins immer mehr umzuprägen, das in unserer infralapsarischen Heilssituation wirksame Existential Adams (das »Fleisch der Sünde«) immer mehr abzubauen und das Existential Christi in unserem Daseinsvollzug immer mehr durchzusetzen, d. h. die eigene welthafte Existenz – in wachsender Angleichung an die Heilstat Christi und damit schließlich durch den je eigenen Tod (und das Fegfeuer) hindurch – immer mehr auf jene eschatologisch verheißene Integrität hin zu vollziehen, in der die Gnade als Neuschöpfung des *ganzen* Menschen in ihre volle siegreiche Präsenz gelangt sein wird (→Eschatologie).

B. BARTMANN, Die Konkupiszenz. Herkunft und Wesen, in: ThGl 24 (1932), 405–426; O. LOTTIN, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles I–IV, Löwen 1942–54 (vgl. besonders IV/1: 11–305); K. BARTH, Kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1948, 391–523; J. FUCHS, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin. Köln 1949; W. BRUGGER, Die Verleiblichung des Wollens, in: Scholastik 25 (1950), 248–253; M. MÜLLER, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Regensburg 1954; K. RAHNER, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 377–414; B. STOECKLE, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos. Ettal 1954; W. VAN ROO, Grace and Original Justice According to St. Thomas. Rom 1955; J. FINKENZELLER, Erbsünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Johannes Duns Skotus, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für M. Schmaus. München 1957, 519–550; J. B. METZ, Begierde, in: LThK II (^{2}1958), 108–112; S. PFÜRTNER, Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin. Fribourg 1958; J. B. METZ, Integrität, in: LThK V (^{2}1960), 718–720.

J. B. Metz

KONZIL

1. *Geschichtlicher Aufriß.* Die seit dem Ende des 2. Jh nachweisbaren Synoden (σύνοδος = Versammlung, Versammlungsort) von Bischöfen, die vornehmlich im Osten (z. B. in Kleinasien gegen die Montanisten) gehalten wurden, knüpften weder an das Apostelkonzil (Apg 15, 6–29) noch an die römischen Provinzialkonvente an, sondern ergaben sich aus der praktischen Notwendigkeit, auftauchende Schwierigkeiten übergemeindlicher Art gemeinsam zu überwinden (→Apostel; →Bischof). Im 3. Jh sind Synoden, die sich teilweise an die in Entstehung begriffenen Metropolitanverbände anschließen, bereits eine ständige Einrichtung. Auf der Karthagischen Synode des Jahres 256 vereinigt Cyprian 87 afrikanische Bischöfe, um zum Problem der Ketzertaufe Stellung zu nehmen. Can. 5 des Nicaenum schreibt jährlich zwei Synoden in jeder Eparchie vor. Den ersten Schritt zur Versammlung einer Reichssynode machte Kaiser Konstantin, als er 314 eine Synode der Bischöfe des Westens nach Arles einberief, die sich u. a. mit dem Donatismus befaßte. Der im Osten ausgebrochene arianische Streit wurde Anlaß zur ersten Synode der Ökumene in Nicaea (325), die als erstes Ökumenisches Konzil Anerkennung erlangte. Wie alle folgenden Ökumenischen Konzilien bis zum 8. (869), war das Nicaenum vom Kaiser berufen und tagte unter dem Schutze und der äußeren Leitung des christlich gewordenen Kaisertums; seine Beschlüsse wurden als Reichsgesetze verkündet. In den Verhandlungen selbst (πράξεις = *actiones*, Sitzungen) führten Bischöfe den Vorsitz; die Vertreter der Bischöfe von Rom, die persönlich an keinem der alten Konzilien teilnahmen, genossen bevorzugte Stellung und unterschrieben die Akten als erste. Ihre Autorität kommt auch darin zum Ausdruck, daß sie Konzilsentscheidungen zurückwiesen (can. 3 des 2. Ökumenischen Konzils, can. 28 des 4. Ökumenischen Konzils). Die vier ersten Ökumenischen Konzilien, auf denen das trinitarische und das christologische →Dogma formuliert wurden, wurden von Gregor dem Großen († 604) an Autorität mit den vier Evan-

gelien verglichen, ihnen aber nicht gleichgestellt (→Trinität; →Jesus Christus).

Neben den Reichssynoden, die jedoch nicht sämtlich als Ökumenische Konzilien anerkannt wurden (z. B. Sardika 343, Seleukia-Rimini 359), hielten sich die in Nicaea vorgeschriebenen Provinzialsynoden und die Patriarchalsynoden der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel sowie die Plenarkonzilien der afrikanischen Bischöfe. Zu ihnen traten im Westen nach der Gründung der Germanenreiche auf dem Boden des Römischen Reiches Nationalkonzilien, die teilweise mit Versammlungen der weltlichen Vasallen verbunden, aber nicht mit ihnen identisch waren. Das von Karl dem Großen 794 in Frankfurt versammelte, als Gegenkonzil gegen das 7. Ökumenische Konzil gedachte Konzil des Westens erlangte keine allgemeine Anerkennung. Erst dem Reformpapsttum des 11. Jh gelang es, seinen im Lateran oder außerhalb Roms gehaltenen Reformsynoden allgemeine, über den provinziellen Bereich hinausgehende Bedeutung zu verschaffen. Die für derartige Synoden übliche Bezeichnung *Concilium generale*, die auch im »Dictatus Papae« begegnet, hat noch nicht den Sinn Ökumenisches Konzil im heutigen Sprachgebrauch. Aus den Reformsynoden des 11. Jh wuchsen im 12. Jh die als ökumenisch anerkannten vier Laterankonzilien (1123–1215) heraus, deren letzte bewußt an die Ökumenischen Konzilien des Altertums anknüpften. Sie verkörperten einen neuen Typ, das »päpstliche Konzil«, das vom Papste berufen, persönlich geleitet und bestätigt wird; ihm gehören auch die beiden Konzilien von Lyon (1245–1274) und das von Vienne (1312) an, obwohl sich auf dem letzten bereits neue Einflüsse geltend machen. Gemeinsam ist ihnen die Erweiterung des Aufgaben- wie des Teilnehmerkreises: Außer Angelegenheiten des Glaubens und der kirchlichen Disziplin behandeln sie allgemeine Anliegen der Christenheit, wie Gottesfriede und Kreuzzug und das Verhältnis zur weltlichen Gewalt (Absetzung Friedrichs II. auf dem 2. Konzil von Lyon 1245); es nehmen an ihnen teil auch Äbte, Vertreter kirchlicher Körperschaften (Domkapitel, Universitäten) und weltliche Fürsten bzw. deren Gesandte, allerdings nicht zu vollem Recht, sondern zur Mitsprache in den sie betreffenden Angelegenheiten. Das Ökumenische Konzil wird auf diese Weise »Vertretung« *(repraesentatio)* sowohl der Kirche wie der *respublica christiana*.

Die Verwirklichung des Vertretungsgedankens, die von den Kanonisten des 12. Jh aufgeworfenen Fragen des kirchlichen Notstandes (z. B. persönliche →Häresie eines Papstes, Mißbrauch des →Amtes *in destructionem ecclesiae*), endlich der dem kurialistischen entgegengesetzte Kirchenbegriff des Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham führen zur Ausbildung der konziliaren Theorie: Das Ökumenische Konzil als Vertretung der Gesamtkirche ist irrtumslos, besitzt die höchste Gewalt in der →Kirche und steht über dem Papst. Praktische Bedeutung erhielt diese Theorie durch das Große Abendländische Schisma, zu dessen Beseitigung der »Konzilsweg« in Pisa 1409 ohne,

in Konstanz mit Erfolg beschritten wurde. Das nach der Flucht des Pisaner Papstes Johannes' XXIII. zur Rettung des Konstanzer Konzils in dieser konkreten Notlage beschlossene Dekret »Sacrosancta« führte die Superiorität des Ökumenischen Konzils über den Papst in Sachen des Glaubens und der Kircheneinheit auf die ihm unmittelbar von Christus verliehene Gewalt zurück; das vor der Wahl des Unionspapstes Martins V. angenommene Dekret »Frequens« machte die Ökumenischen Konzilien zu einer ständigen Einrichtung und damit zu einer Art Kontrollinstanz über das Papsttum. Martin V. und Eugen IV. fühlten sich an »Frequens« gebunden. Als aber das Konzil von Basel das Dekret »Sacrosancta« zum Glaubenssatz erklärte, Eugen IV. absetzte und Felix V. zum Gegenpapst erhob, unterwarf sich Eugen nicht und führte in Ferrara/Florenz die Griechenunion durch; die von ihm 1447 bei Gelegenheit der Aufgabe der Neutralität gegenüber den deutschen Fürsten abgegebene Erklärung, er nehme die Konstanzer Dekrete an, wird durch das »Salvatorium« eingeschränkt.
Zwar unterlag das Basler Konzil, von den weltlichen Mächten verlassen, in dem Kampfe um die konziliare Theorie, aber diese lebte wegen der engen Verbindung der Konzils- mit der Reformidee weiter und schreckte von der Veranstaltung weiterer Ökumenischer Konzilien ab. Die zu ihrem Ersatz veranstalteten oder geplanten römischen Reformkonvente unter Zuziehung auswärtiger Bischöfe (der letzte 1556 auf Veranlassung Pauls IV.) blieben für die Erneuerung der Kirche unwirksam, auch das ihnen ähnelnde V. Laterankonzil, das nach dem Muster der mittelalterlichen Laterankonzilien 1512–17 gehalten wurde, um das von Frankreich mit Unterstützung opponierender Kardinäle einberufene »Conciliabulum« von Pisa mattzusetzen.
Das Trienter Konzil (1545–63) brach sowohl mit dieser Ersatzlösung wie mit der konziliaristischen Überhöhung der Konzilsidee. Es war ein päpstliches Konzil wie die hochmittelalterlichen, also vom Papst berufen, durch seine Legaten geleitet und nach seinem Abschluß von Pius IV. ohne jede Änderung bestätigt. Es war wie die alten Konzilien ein Bischofskonzil, auf dem nur Bischöfe, Ordensgeneräle und je zwei Äbte als Vertreter der monastischen Kongregationen, aber nicht die Prokuratoren kirchlicher Körperschaften oder gar alle Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechtes, wie in Basel, Stimmrecht ausübten. Seine Dekrete waren die Antwort der Kirche auf die →Reformation. Ohne die Personen der Reformation zu verurteilen, grenzte es das katholische Dogma gegen den protestantischen Lehrbegriff ab; seine Reformdekrete bezweckten die innere Erneuerung der Kirche und trugen den Erfordernissen der Seelsorge zeitgemäß Rechnung. Indem das Papsttum des ausgehenden 16. Jh für ihre Durchführung sorgte, sicherte es ihnen eine in der Geschichte der Ökumenischen Konzilien einzigartige, durch drei Jahrhunderte dauernde Wirkung.
Die empfindlichste Lücke, die das Tridentinum in seinem antirefor-

matorischen Lehrgebäude gelassen hatte, füllte erst das I. Vatikanische Konzil durch die beiden Konstitutionen über den Universalepiskopat und die Unfehlbarkeit des →Papstes wenigstens teilweise aus; das ihm vorgelegte Schema über die →Kirche kam allerdings in seiner Gesamtheit nicht zur Verhandlung. Die Konstitutionen über das Verhältnis von →Glauben und Wissen griffen ein durch das moderne Denken aufgegebenes Problem an. Disziplinäre Dekrete wurden nicht verabschiedet; das darüber in den Postulaten der Bischöfe und den Schemata der vorbereitenden Kommissionen zusammengetragene Material wurde jedoch später z. T. bei der Neukodifikation des kanonischen Rechts verarbeitet. In seiner personellen Struktur ähnelt das Vaticanum I dem Tridentinum, unterschied sich von ihm jedoch dadurch, daß die weltlichen Mächte nicht mehr eingeladen wurden und daß es eine vom Papst dekretierte Geschäftsordnung erhielt, die mit Rücksicht auf die hohe Zahl der Teilnehmer und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten während des Konzils modifiziert wurde. Die Dekrete erhielten die Form von päpstlichen Konstitutionen mit dem Zusatz *sacro approbante Concilio*. Die z. B. von P. Hinschius vertretene Ansicht, die Definitionen des Vaticanum I über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes machten in Zukunft Ökumenische Konzilien überflüssig und unnütz, wurden schon durch die entsprechenden *canones* des neuen kirchlichen Gesetzbuches (CIC can. 222–229), schließlich durch die Ankündigung des Vaticanum II überholt, dessen Vorbereitung durch das »Motu proprio« vom 5. Juni 1960 geregelt wurde.
Außer den Ökumenischen Konzilien kennt das geltende →Kirchenrecht (CIC can. 281–292) zwei Formen von Partikularkonzilien: die wenigstens alle 20 Jahre zu haltenden Provinzialkonzilien unter dem Vorsitz des Metropoliten und Plenarkonzilien mehrerer Kirchenprovinzen unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten. Die Beschlüsse beider bedürfen der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl. Beide Institutionen reichen geschichtlich bis in das kirchliche Altertum zurück, kamen aber zeitweise (z. B. im Spätmittelalter) fast ganz außer Übung. An praktischer Bedeutung treten sie in der Gegenwart hinter den Bischofskonferenzen der einzelnen Länder oder Regionen zurück, die jedoch keine gesetzgebende Gewalt besitzen.
2. *Die ekklesiologische Stellung und Bedeutung* der Ökumenischen Konzilien muß aus ihrer Geschichte, dem auf ihnen beobachteten Gewohnheitsrecht und dem jetzt geltenden Recht im Zusammenhang mit der dogmatischen Lehre von der Kirche entwickelt werden. Den Ausgangspunkt bildet die auf göttlichem Recht beruhende hierarchische Struktur der Kirche, die als die Verbindung zwischen Haupt und Gliedern im Körper zu denken ist. Der Papst ist das Haupt, die Bischöfe die mit ihm verbundenen Glieder, an deren Gliedschaft jedoch Priester und →Laien, beide in eigener Weise, teilhaben. Auf dem Ökumenischen Konzil vereinigen sich Haupt und Glieder zur *aedificatio Corporis Christi* unter dem Beistand des →Hl. Geistes. Unbe-

schadet der auf dem Vaticanum I definierten Fähigkeit und Gewalt des Papstes, allein und selbständig zu handeln, muß die Autorität der Ökumenischen Konzilien vor der des Hauptes allein unterschieden und unterscheidbar sein. Während auf der Diözesansynode der Bischof alleiniger Gesetzgeber ist (can. 362), weil alle in seinem Sprengel wirkenden Priester ihre Sendung von ihm erhalten, beruht die Autorität der Ökumenischen Konzilien auf dem Zusammenwirken des Episkopates mit dem Papste als seinem Haupte. Die versammelten Bischöfe beraten und beschließen über Angelegenheiten des Glaubens und der Disziplin der Universalkirche kraft ihres Amtes als »vom Hl. Geist gesetzt« (Apg 20, 28) und als Nachfolger der Apostel, nicht als Beauftragte des Papstes, wohl aber in Verbindung mit ihm. Auf dieser Verbindung beruht die den Ökumenischen Konzilien zustehende »höchste Gewalt über die Gesamtkirche« (can. 228 § 1). Sie wird durch die »höchste und volle Jurisdiktionsgewalt des Papstes« (can. 218 § 1) nicht aufgehoben, wie sie umgekehrt jene nicht schmälert. Als Träger der dem Ökumenischen Konzil in can. 228 zuerkannten »höchsten Gewalt« ist mithin der Gesamtepiskopat zu denken, insofern er im Papst seine Einheit und selbständig handelnde Spitze hat (K. Rahner). Die im Spätmittelalter ausgebildete konziliare Theorie zerriß diesen organischen Zusammenhang, indem sie Haupt und Glieder einander gegenüberstellte; ebenso läßt sich jedoch die Auffassung, die Bischöfe wirkten auf dem Konzil lediglich als Beauftragte des Papstes, deshalb nicht aufrechterhalten, weil so wiederum nur das Haupt allein in Tätigkeit träte. Die Ökumenischen Konzilien wären dann in der Tat überflüssig; sie wären lediglich eine durch andere Informationsmittel leicht zu ersetzende Ratsversammlung oder Demonstration.

Das Recht des Papstes, das Ökumenische Konzil zu berufen, persönlich oder durch Beauftragte zu leiten, sein Programm und seine Geschäftsordnung zu bestimmen und seine Dekrete zu bestätigen (can. 222), beruht auf seiner Ordnungsgewalt über die Gesamtkirche. Grundsätzlich macht es keinen Unterschied, ob der Papst persönlich am Konzil teilnimmt und dessen gesamte Leitung in seiner Hand behält, wie auf den Konzilien des hohen Mittelalters und dem V. Laterankonzil, oder nur in den feierlichen Sessionen den Vorsitz führt, in den Generalkongregationen sich durch von ihm ernannte Präsidenten vertreten läßt, wie auf dem I. Vatikanischen Konzil, oder abwesend ist und seine Leitungsgewalt durch Legaten wahrnimmt, die in seinem Namen und nach seinen Weisungen bei sämtlichen Verhandlungen den Vorsitz führen. Das alleinige Propositionsrecht des Papstes (can. 226) schließt nicht das Recht der Bischöfe aus, dem Präsidium Vorschläge für das Programm des Konzils zu unterbreiten. Es hat wesentlich Ordnungsfunktion, denn nur die Entscheidung einer obersten Instanz über die von den Konzilsteilnehmern vorgeschlagenen Verhandlungsgegenstände ermöglicht die Aufstellung und ordnungsgemäße Durchführung eines Konzilsprogramms. Auf dem Trienter Konzil

noch hart umstritten, wurde das päpstliche Propositionsrecht auf dem Vaticanum I durch eine allein vom Papst ernannte Deputation unter Leitung der Präsidenten ausgeübt. Das Recht des Papstes, die Dekrete des Ökumenischen Konzils zu bestätigen und in Kraft zu setzen, das im Altertum nur in stark abgeschwächter Form (durch Annahme bzw. Zurückweisung der Dekrete) gehandhabt wurde, wurde von den Päpsten des späten Mittelalters (I. und II. Konzil von Lyon, Vienne) dahin ausgelegt, daß sie den Konzilsdekreten nicht nur die endgültige Form zu geben, sondern auch sachliche Änderungen vorzunehmen berechtigt seien, ehe sie diese in der damals üblichen Form (nämlich durch Übersendung an die Universitäten) in Kraft setzten. Dagegen hat sich Pius IV. bei der Bestätigung der Trienter Dekrete jeglicher Änderung enthalten. Die letzten, in Gegenwart der Päpste gehaltenen Ökumenischen Konzilien (Lateranense V, Vaticanum I) gaben ihren Dekreten die Form päpstlicher Konstitutionen mit dem Zusatz *sacro approbante Concilio*; er entspricht der in can. 228 enthaltenen Lehre von der höchsten Gewalt der Ökumenischen Konzilien.

Die Bischöfe fungieren auf den Ökumenischen Konzilien sowohl als Nachfolger der Apostel und Glieder der Apostolischen Sukzession wie als Zeugen des Glaubens ihrer Diözesen, der im Klerus und im Kirchenvolk vorhanden ist; sie bringen die öffentliche Meinung über Einrichtungen und Wirken der Kirche zum Ausdruck. Die Ökumenischen Konzilien führen dadurch zum Selbstverständnis der Kirche.

Als die beiden vornehmsten *Aufgaben* der Ökumenischen Konzilien haben die acht alten Konzilien die Feststellung des *Glaubens* und die *Ordnung* des kirchlichen Lebens fixiert. Mit Ausnahme des III. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (680) und des Vaticanum I haben alle Ökumenischen Konzilien sowohl Glaubens- wie Disziplinardekrete erlassen, doch treten die ersteren auf den mittelalterlichen Konzilien (besonders den Laterankonzilien I–III) gegenüber den letzteren in den Hintergrund. Gemeinsam ist allen früheren Glaubensdefinitionen der Ökumenischen Konzilien, daß sie aufgetretene Irrtümer zurückweisen und das katholische Glaubensbewußtsein gegen sie abgrenzen. Die disziplinären *canones* der Ökumenischen Konzilien und vieler Partikularsynoden waren im ersten Jahrtausend Grundlage der gesamten kirchlichen Ordnung; aus der wissenschaftlichen Bearbeitung der auch andere Bestandteile (päpstliche Dekrete, Vätersentenzen) enthaltenden Canones-Sammlungen entwickelte sich das Kanonische Recht. Sowohl die Glaubens- wie die Disziplinardekrete der Ökumenischen Konzilien bedürfen der Annahme durch die stimmberechtigten Konzilsteilnehmer. Bei den Glaubensdekreten hielt man bis zum Vaticanum I die moralische Einmütigkeit für erforderlich; bei den disziplinären begnügte man sich mit einer, wenn irgendmöglich, qualifizierten Mehrheit. Lehramtliche Entscheidungen oder auch nur rechtliche Bestimmungen darüber bestehen nicht.

Der Beistand des →Hl. Geistes, auf dem die Irrtumslosigkeit der Öku-

menischen Konzilien in Sachen des Glaubens und der Sitte beruht, ist nicht mit der →Inspiration der Hl. Schrift gleichzusetzen. Ob er nur negativ als Bewahrung vor Irrtum oder darüber hinaus als positive Mitwirkung verstanden werden muß, ist unter den Theologen kontrovers; die letztere Auffassung entspricht jedoch besser dem Bewußtsein insbesondere der alten Konzilien.

Die Bedeutung der disziplinären Dekrete der Ökumenischen Konzilien für das Leben der Kirche liegt vor allem darin, daß auf den Konzilien die Schäden im kirchlichen Leben besser erkannt (→Kirche IV), bei ihrer Abstellung die Verschiedenheit der kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern berücksichtigt und dadurch günstige Voraussetzungen für die Durchführung geschaffen werden können. Die Verschiedenheit der Verhältnisse bereitet jedoch der Konzeption allgemeiner Dekrete ernste Schwierigkeiten. Die in Konstanz gewählte Lösung durch Konkordate mit den Konzilsnationen hat keine Nachahmung gefunden. Die Wirksamkeit des Trienter Reformwerkes beruhte darauf, daß es einen brauchbaren Kompromiß zwischen der kurialen Tradition und den dem Konzil von den Länderepiskopaten vorgelegten Reformdenkschriften darstellte; die bei der Durchführung in Deutschland aufgetretenen Schwierigkeiten gingen z. T. darauf zurück, daß die deutschen Bischöfe der letzten Tagungsperiode des Konzils, während deren unter Leitung des Kardinals Morone die große Reformvorlage verabschiedet wurde, ferngeblieben waren.

Daß →Laien an den offiziellen Akten zahlreicher Ökumenischer Konzilien teilgenommen haben, ist geschichtliche Tatsache. Kaiser Konstantin hat das erste Ökumenische Konzil von Nicaea mit einer lateinischen Rede eröffnet, kaiserliche Kommissare wirkten für die äußere Ordnung. Auf den Ökumenischen Konzilien des Hochmittelalters, den Reformkonzilien des 15. Jh und dem Tridentinum waren weltliche Fürsten zugegen oder durch Gesandte vertreten. Bei der Rolle der römischen Kaiser auf den alten Konzilien handelt es sich um eine äußere Ordnungsfunktion; im Mittelalter und auch noch auf dem Tridentinum sind die Laien Vertreter der Laiengewalten, deren Mitwirkung bei bestimmten, die öffentliche Ordnung und die gemeinsamen Anliegen der Christenheit berührenden Aufgaben notwendig erschien. Zum Vaticanum I ergingen keine Einladungen an die Staatsregierungen. Die heute anstehende Frage lautet: Dürfen oder müssen die Laien auf Grund des allgemeinen Priestertums und ihrer Mitwirkung beim Apostolat über die sie angehenden Fragen (Laienapostolat; →Ehe) wenigstens gehört werden? Sollen berufene Vertreter des Laienstandes als Sachverständige (nicht als stimmberechtigte Mitglieder der Plenarversammlungen und Konzilsdeputationen) zu den vorbereitenden Kommissionsberatungen und auf dem Konzil selbst zugezogen werden? Diese Fragen sind noch offen und werden aller Wahrscheinlichkeit nach nicht theoretisch, sondern praktisch beantwortet werden. Es ist kein zwingender Grund ersichtlich, warum nicht neben den als theologischen und kanonistischen Sachverständi-

gen tätigen Priestern, die nicht stimmberechtigte Mitglieder des Konzils sind, auch Laien zur Äußerung über die sie betreffenden Fragen gehört werden können.
Die Ökumenischen Konzilien sind Darstellung und Schutz der → Einheit der Kirche in Glaube und Disziplin. Augustinus (Ep. 54. PL 33, 200) unterschied bei den kirchlichen Traditionen solche, die auf die Apostel zurückgehen und von Allgemeinen Konzilien gebilligt sind, und andere, die *per loca terrarum regionesque variantur* und weiterbestehen dürfen. Die Wahrung der Einheit und Einheitlichkeit im Wesentlichen darf nicht zur Einförmigkeit führen. Wesensbestandteile der Einheit sind die Einheitlichkeit der Glaubensverkündigung und die Vereinigung der Glieder mit dem Haupte. Die Ökumenischen Konzilien haben sie stets angestrebt, aber nicht immer zu verwirklichen vermocht. Auf das I. und IV. Ökumenische Konzil folgten langwierige Streitigkeiten. Sowohl das Griechische Schisma von 1054 wie die Kirchenspaltung des 16. Jh sind entstanden, ohne daß Ökumenische Konzilien versammelt wurden und sie verhindern konnten. Auf dem II. Konzil von Lyon und dem Konzil von Ferrara/Florenz wurde die Union mit der griechischen Kirche zwar wiederhergestellt, sie hatte aber keinen Bestand, weil sie in beiden Fällen aus politischen Motiven betrieben worden war und die innerhalb der griechischen Kirche vorhandenen Widerstände nicht zu überwinden vermochte. Das Trienter Konzil konnte kein Unionskonzil werden, weil die Kirchenspaltung bereits Tatsache war, als es sich versammelte; die Verhandlungen mit den deutschen Protestanten (1551/52) zeigten, daß die Grundauffassungen über die Autorität und die Zusammensetzung der Ökumenischen Konzilien weit auseinandergingen. Der Appell Pius' IX. an die Protestanten am Vorabend des Vaticanum I, zur katholischen Kirche zurückzukehren, stieß auf Ablehnung. Die Gründung eines Sekretariates für die Wiedervereinigung der Christen im Zusammenhang mit der Vorbereitung des Vaticanum II trägt der durch die Ökumenische Bewegung geschaffenen Situation Rechnung.
Die feierlichen Sitzungen der Ökumenischen Konzilien sind nicht nur kirchliche Rechtsakte, sondern auch liturgische Feiern. Ihre Liturgie folgte seit dem 13. Jh dem »Pontificale Romanum«; in Trient wurde das »Ceremoniale Romanum« zugrunde gelegt. Die wesentlichen Bestandteile dieser Liturgie sind: zwei vom Präsidenten gesprochene Gebete zum Hl. Geist, die Allerheiligenlitanei, ein (von Sitzung zu Sitzung wechselnder) Evangelientext, der Hymnus »Veni Creator Spiritus«. Meist folgte eine kurze Ansprache des Präsidenten, die auf die Bedeutung der Dekrete hinweist; nach deren Verlesung wurden die Stimmen *(vota)* durch Scrutatoren registriert, die eventuell schriftliche Begründungen oder Einschränkungen des *Placet* bzw. *Non placet* auf eigenhändig geschriebenen Zetteln entgegennahmen. Den Abschluß der Feier bildete stets das »Tedeum«.
Nicht alle Ökumenischen Konzilien sind Wendepunkte der Kirchengeschichte, keines von ihnen ist revolutionär. Sie hüten und entwickeln

das *depositum fidei*, sie passen die Ausübung des Priester- und Hirtenamtes und das Recht der Kirche an die jeweiligen Zeiterfordernisse an. Je besser diese Anpassung gelingt, um so wirkkräftiger und geschichtsmächtiger sind sie.

C. J. HEFELE, Conciliengeschichte I–IX (VIII und IX von F. HERGENRÖTHER), Freiburg 1855 bis 1890; H. LECLERCQ, Histoire des conciles I–VIII, Paris 1907–1921, IX (P. RICHARD), Paris 1930–1931, X (A. MICHEL), Paris 1938, XI (CH. DE CLERCQ), Paris 1949; J. L. MURPHY, The General Councils of the Church. Milwaukee 1959; H. BACHT, Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?, in: Cath 13 (1959), 128–139; B. SCHULTZE, Das letzte ökumenische Einigungskonzil theologisch gesehen, in: OrChrP 25 (1959), 288–309; J. CHRYSOSTOMUS, Das Ökumenische Konzil und die Orthodoxie, in: Una Sancta 14 (1959), 177–186; O. ROUSSEAU, Le prochain concile et l'unité de l'église, in: Irénikon 32 (1959), 309 bis 333; L. JÄGER, Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Paderborn 1960; H. KÜNG, Konzil und Wiedervereinigung. Freiburg 1960; K. NITSCHKE, Rechtliche Stellung und Vollmacht des Konzils, in: Jahrbuch des Evangelischen Bundes III (1960), 88–109; H. JEDIN, Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht, in: Cath 14 (1960), 105–118; H. DALLMAYR, Die großen vier Konzilien. München 1960; Die ökumenischen Konzile der Christenheit (hrsg. von H. J. MARGULL). Stuttgart 1961; F. DVORNIK, The Ecumenical Councils. New York 1961; P. MEINHOLD, Der evangelische Christ und das Konzil. Freiburg 1961; J. RATZINGER, Zur Theologie des Konzils, in: Cath 15 (1961), 292–304; H. SCHAUF, De conciliis oecumenicis. Theses Caroli Passaglia de conciliis. Rom 1961; G. HUBER, Das mißverstandene Konzil. Essen 1961; P. MEINHOLD, Konzile der Kirche in evangelischer Sicht. Stuttgart 1962.

H. Jedin

N. AFANASIEFF, Le concile dans la théologie orthodoxe russe, in: Irénikon 35 (1962), 316–339; Y. CONGAR, Das Konzil und die Konzile. Stuttgart 1962; H. KÜNG, Strukturen der Kirche. Freiburg 1962; K. RAHNER, Zur Theologie des Konzils, in: Schriften zur Theologie V. Einsiedeln 1962, 278–302; G. DUMEIGE – H. BACHT (Hrsg.), Geschichte der ökumenischen Konzilien, 12 Bde. Mainz 1963 ff; H. JEDIN, Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien. Köln 1963; Y. CONGAR, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: Rahner GW II. Freiburg 1964, 135–165; A. FRANZEN – W. MÜLLER (Hrsg.), Das Konzil von Konstanz. Freiburg 1964; N. A. NISSIOTIS, Is the Vatican Council really Ecumenical?, in: The Ecumenical Review 16 (1964), 357–377; L. SCHEFFCZYK, Was ist ein Konzil?, in: Wahrheit und Zeugnis, hrsg. v. M. Schmaus – A. Läpple. Düsseldorf 1964, 488–497; G. ALBERIGO, Das Konzil von Trient in neuer Sicht, in: Concilium 1 (1965), 574–583; A. FRANZEN, Das Konstanzer Konzil, in: Concilium 1 (1965), 555–574; J. GUITTON, Der geteilte Christus. Krisen und Konzilien der Kirche. Würzburg 1965; P. DE VOOGHT, Les Pouvoirs du concile et l'Autorité du Pape au Concile de Constance. Paris 1965; H. JEDIN, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, 2 Bde. Freiburg 1966; LThK Vat I–III, 1966–1968; F. WELTER, Die sakramentale Struktur des Konzils, in: MThZ 17 (1966), 1–12; Hampe AF I–III. München 1967; R. BÄUMER, Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen, in: Schmaus WV II. Paderborn 1967, 987–1003; K. A. FINK, Konziliengeschichtsschreibung im Wandel?, in: Theologie im Wandel. München 1967, 179 bis 189; P. FRANSEN, Die Autorität der Konzilien, in: Probleme der Autorität, hrsg. v. J. M. Todd. Düsseldorf 1967, 62–104; K. MÖRSDORF, Das synodale Element in der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Volk Gottes. Festgabe für Josef Höfer, hrsg. v. R. Bäumer – H. Dolch. Freiburg 1967, 568–584; H. JEDIN, Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirche. Köln 1968; O. ENGELS, Konziliengeschichte, in: SM III (1969), 56–74; A. FRANZEN, Konziliarismus, in: ebd. 51–56; H. KÜNG, Konzil, in: ebd. 47–51.

Krankensalbung

I. Dogmengeschichtlich II. Systematisch

I. Dogmengeschichtlich

1. Krankenheilungen hat Jesus während seines Erdenlebens viele gewirkt, im universalen Missionsbefehl Mk 16, 17f werden sie als besondere →Zeichen für die Glaubenden verheißen; sie wurden von Paulus zu den vom Pneuma gewirkten Charismen gezählt (1 Kor 12, 9.28.30), nach Jak 5, 14f bereits in apostolischer Zeit speziell durch eine Salbung mit Öl von den Presbytern der Kirche unter Gebet vollzogen. Dieselbe Praxis wandten schon die »Zwölf« bei ihrer Mission in Israel an (Mk 6, 13), um die ihnen vom Herrn aufgetragenen Heilungen auszuführen und so den Aufgang der Gottesherrschaft (→Reich Gottes) und den Niedergang der Dämonenherrschaft sichtbar zu machen (Mk 6, 7; Mt 10, 1.7f; Lk 9, 1f.6).
2. Die Urkirche übt die Ölsalbung der Kranken als Erfüllung einer Heilserwartung der jüdischen Apokalyptik (ApkMos 9, 13; LebAd 36.40), dann auch als Gegenmittel gegen den verbreiteten heidnischen Krankenzauber. Die älteste Zeit legt alles Gewicht auf den Besitz des pneumatischen Öls als solchen und auf dessen Weihe als das seine Wirksamkeit begründende Moment. (Krankenölung überhaupt wurde ja auch sonst vollzogen.) Die früheste Dokumentation des Brauchs stützt sich nämlich vornehmlich auf Benediktionsepiklesen, deren älteste wohl in Did 10, 7 (koptische Version; vgl. auch Apostolische Konstitutionen 7, 27) steht. Als Wirkung des Öls erflehen die Kirchenordnung Hippolyts (5, 1) Stärkung und Liebe, die Apostolischen Konstitutionen (8, 29) Gesundheit und Vertreibung aller Krankheiten und Dämonen, das Euchologium Serapions (28) außerdem Gnade und Sündenvergebung, kurz Gesundheit und Integrität von Leib, Seele und Geist (→Mensch); ebenso sprechen das Sacramentarium Gelasianum (1, 40. PL 74, 1100) und Gregorianum (PL 78, 83) vom Öl als einem *tutamentum* des Leibes, der Seele und des Geistes und unterstreichen dabei die leibliche Heilung. Das Epiklesegebet gilt der Patristik als das eigentlich sakramentale, die pneumatische Wirkung des Öles begründende Wort (Jak 5, 14: »Öl im Namen des Herrn!«). Diese Sicht lebt noch heute in der Bestimmung fort, daß zur Gültigkeit des →Sakraments die Weihe des Öls durch den →Bischof (im Sonderfall durch den Priester) erforderlich sei.
Im Westen schärft im Jahre 416 Papst Innozenz I. (Ep. 25, 8. PL 20, 559; D 99) die *Romana consuetudo* ein, wonach die Bereitung des Öls allein dem Bischof zustehe, die Austeilung an die Kranken ebenso ihm und nicht nur den Priestern (→Priestertum), ja in drängenden Fällen sogar den →Laien. Den Büßern müsse das Öl allerdings verweigert werden, weil es *genus sacramenti* sei. Die Krankensalbung gilt dem Papst also nicht als Sterbe-, sondern als Krankensakrament. In dieser

Debatte spielt erstmals Jak 5,14 eine Rolle, nachdem der Brief um 380 in den →Kanon des Westens aufgenommen ward. Die seitdem viel verwendete Stelle führt zu einer dogmatischen Klärung der Institution. Nun tritt der *Akt* der Krankensalbung und die hierbei gesprochene Gebetsformel in den Vordergrund, die Weiheepiklese zurück. Der Übergang ist bei Beda Venerabilis greifbar (PL 93,39). Die ältesten im Sacramentarium Gregorianum (PL 78,233 C; 235 A; 236 A) erhaltenen, aus Alkuin übernommenen Salbungsformeln sind indikativ gehalten (*inungo te in nomine Patris* etc.) und münden in die Bitte um Vertreibung der unreinen Geister, um Einwohnung der Kraft Christi und des →Hl. Geistes sowie um Wiederherstellung der früheren Gesundheit (auf welche besonders die übrigen Gebete bei der Salbung starken Nachdruck legen) ein. Außerdem wird nun von Jak 5,14 her die Spendung durch den Priester betont. Karolingische Reformbestimmungen schärfen diese Pflicht den Priestern besonders gegenüber den Sterbenden ein. Die ehedem gestattete Salbung durch Laien wird durch Verbote und die Ausbildung des strengen Sakramentsbegriffes zurückgedrängt und immer mehr beseitigt.

3. Das *Mittelalter* kennt als Wirkung der Krankensalbung noch lange die Gesundung auch des *Leibes* (Caesarius von Arles, Petrus Comestor, Petrus Cantor, Wilhelm von Auxerre), hebt aber die Heilung der Seele stärker hervor. Sie wird als Sündenvergebung präzisiert (→Sünde; →Vergebung) und als wirkliche Ursache auch der körperlichen Gesundung an erster Stelle genannt (Hugo von St. Viktor u. a.). Die Nachlassung der Sünden steigt dann im weiteren Verlauf zur primären *res sacramenti* auf und wird von den *effectus*, der Heilung des Leibes und der Seele, unterschieden (Petrus Lombardus), schließlich als alleinige *res sacramenti* gewertet (Summa Sententiarum u. a.). Diese einseitige, spiritualistische Akzentverlagerung auf die Sündenvergebung ist zugleich Ausdruck eines Wandels in der Spendepraxis, in der die Krankensalbung immer mehr zum ausgesprochenen Sterbesakrament wurde. Dieser Prozeß geht seinerseits maßgeblich auf ihre Verbindung mit der Bußdisziplin zurück (→Bußsakrament). Im frühen Mittelalter war in der »Krankenbuße« zunächst folgende Reihenfolge üblich: Buße – Salbung – Wegzehrung. Weil nun zur vollen Rekonziliation der Eucharistieempfang gehört (→Eucharistie), wurde die Krankensalbung hinter diesen an die letzte Stelle gerückt. Andererseits wurde die Buße wegen ihrer einschneidenden Folgen im Falle der Wiedergenesung (Enthaltung von ehelichem Verkehr, von Fleischspeisen u. a.) gern möglichst bis ans Lebensende hinausgeschoben. So wurde die Krankensalbung zur *extrema unctio*, als die sie bei Petrus Lombardus erscheint. Auch der ohnehin stark auf →Tod und →Gericht ausgerichteten, den Augenblick des Todes als ewig-entscheidenden Moment fixierenden mittelalterlichen Frömmigkeit entsprach (und entsprang) die Entdeckung der »Letzten Ölung« als eigenes Sterbesakrament. So begegnet im 12. Jh die Meinung, die Krankensalbung sei *in exitu* zu spenden. Ihr schließt sich allgemein die Hochscholastik

an, wobei die Franziskanerschule den Empfang nicht nahe genug an den Tod heranrücken kann. Konsequent wird dann auch (im Anschluß an Magister Simon, Petrus Cantor, Wilhelm von Auvergne) Zweck und Wirkung der *unctio* bestimmt: Sie soll die Seele für die Anschauung Gottes befähigen und bereiten. Nach den Franziskanern geschieht diese Zurüstung durch Tilgung der noch verbliebenen läßlichen Sünden (Bonaventura und Duns Scotus zu Sent. IV, 23); die Dominikaner fassen sie positiver als totale *sanitas animae* und präzisieren sie als die Beseitigung auch der *reliquiae peccati* (Albertus Magnus, In Sent. IV, 23, 14), nämlich als Heilung der Seele von der aus →Erbschuld und aktueller Sünde zurückbleibenden Gebrechlichkeit und Untauglichkeit für den Eintritt in den Himmel (Thomas, Suppl. q. 31, a. 1). In dieser Hinordnung der Salbung auf die Gottesschau wirkt sich auch die damals eintretende Klärung in der →Eschatologie aus, wonach die reinen Seelen der Gestorbenen zur unmittelbaren Anschauung Gottes alsbald und nicht erst bei der Parusie gelangen (D 464, 530).

4. Die Kirche selbst hielt sich von dieser zu einseitigen Wertung der Krankensalbung als bloßen Sterbesakraments, vor allem für die Seele, frei. In ihrem Ritual spricht sie zu allen Zeiten von der Heilung auch des Leibes. Wie schon Papst Eugen IV. (D 700: *sanatio etiam corporis*) sprengt auch das Tridentinum die scholastische Verengung auf, indem es das Sakrament den Kranken, vor allem – aber nicht »nur« wie die Hochscholastik – den Sterbenden gespendet wissen will (D 910). Als *res* und Wirkung der Krankensalbung nennt das Konzil die Gnade des Hl. Geistes verbunden mit der Tilgung der etwa noch vorhandenen Sünden und ihrer Überbleibsel, die seelische Aufrichtung des Kranken zur Ertragung der Beschwerden und Überwindung der dämonischen Anfechtungen und gegebenenfalls die leibliche Heilung (D 909, 927). Die Spendung wird Bischöfen und Priestern vorbehalten (D 910, 929).

5. Im 20. Jh erlebte die Theologie von der *praeparatio ad gloriam* eine Renaissance. Im Gefolge von J. Kern sehen viele Dogmatiker den eigentlichen Zweck der Salbung darin, daß sie – die entsprechende subjektive *devotio* vorausgesetzt – die vollkommene Gesundung der Seele wirkt und damit einen Anspruch auf Erlaß der Reinigung im Fegfeuer und auf unmittelbaren Eintritt in den Himmel gibt. Die neueste, enger an Schrift und Gesamttradition orientierte Theologie betont wieder stärker die Heilung des ganzen Menschen einschließlich des Leibes. Die deutsche »Collectio Rituum« (1950) stellt die sinnvollere Reihenfolge: Beichte – Krankensalbung – Viaticum wieder her. Vereinzelt wurden (J. Ch. Blumhardt) und werden auch heute (O. Witt, H. Doebert) in der evangelischen Christenheit Krankensalbungen bejaht.

II. Systematisch

1. Die Systematik muß die von Schrift, liturgischer und dogmatischer →Tradition zur Geltung gebrachten Wesensaspekte der Krankensalbung in einer umfassenden Synthese integrieren. Das Verständnis der Krankensalbung erschließt sich aus einer Gesamtschau der heilsgeschichtlichen Situation des Menschen (→Heilsgeschichte). Ihn hatte Gott als sein Ebenbild (→Bild) und als Partner seiner besonderen Gemeinschaft geschaffen, die auch den Leib (als wesenhafte Erscheinung der →Person) ergriff und sich in der praeternaturalen Gabe der Integrität konkretisierte, nämlich in der vollen Harmonie des Leibes mit der Seele und seiner dauernden Gesundheit und →Unsterblichkeit. Das Band, an dem diese Zugaben hingen, war die gnadenhafte Verbundenheit des Menschen mit Gott (→Gnade) als der Quelle allen →Lebens. Da der Mensch dieses Band in der Sünde, der schuldhaften Ab-sonderung von Gott zerschnitt, verkehrte sich die urständliche Ganzheit des Menschen in Desintegration, Desorganisation, Auflösung seiner Geschlossenheit. Der Tod und als sein Vorbote und Platzhalter die Krankheit sind als der Sünde »Sold« (Röm 6,23) materiales Element, Objektivation der Abkehr des Menschen von Gott, seinsmäßiger Ausdruck der Gestörtheit seiner →Existenz, des Mangels seiner Gottverbundenheit, nicht bloß Auswirkung eines biologischen Defekts. Die Revolution des Menschen gegen Gott ist aber Glied eines Geschehens, in dem übermenschliche Akteure am Werke sind; wie die Ursünde, so reichen auch ihre Folgen in dämonische, menschlicher Verfügung entzogene Tiefen hinab, dokumentieren die Unterwerfung unter diabolische Gewalten (→Satan). Daher faßt die Schrift die Krankheit als ein Beherrschtsein des Menschen durch dämonische Mächte auf (Apg 10,38), das sich im Extremfall bis zur förmlichen Besessenheit steigern kann, und betrachtet vor allem den Tod als Gewaltausübung des Teufels (Hebr 2,14).

2. Der entscheidende Wandel geschieht in →Jesus Christus. Zwar kann er das Geschehene nicht ungeschehen machen; auch die Sündenfolgen, Krankheit und Tod, hebt er nicht auf. Aber er entkleidet sie ihres widergöttlichen Charakters, erfüllt sie mit Heilssinn. Bereits die Annahme eines »Sünde- (d.i. sterblichen) Fleisches« (Röm 8,3) verändert grundlegend unsere heilsgeschichtliche Situation: Ein Sterblicher ist wieder gnadenhaft mit Gott verbunden und die gesamte Menschheit durch ihn als ihren Repräsentanten prinzipiell von Gott wieder zum →Heil angenommen (→Auferstehung Jesu; →Stellvertretung). Um ihre Schuld zu sühnen (→Sühne), nimmt er freiwillig den Tod auf sich und muß dabei die Gottverlassenheit als dessen Wesensenthüllung in aller Furchtbarkeit auskosten (Mt 27,46). Sein Sterben ist nicht mehr Ausdruck revoltierenden Ungehorsams, sondern vollkommensten →Gehorsams gegen Gott (Phil 2,8), Hingabe an ihn (Lk 23,46). So hat Jesus durch seinen Tod das innerste Wesen des Todes umgestaltet zu einem möglichen *transcessus ad Deum*. Enthüllt sein

Sterben im ethischen Bereich, daß in ihm nicht die Satansherrschaft, obgleich sie äußerlich triumphiert, sondern die Gottesherrschaft west und waltet, so macht erst recht und für den Gesamtbereich seiner Person die Auferstehung offenbar, daß die Gewalt des Teufels gebrochen, die Basileia in seiner Person siegreiche Gegenwart ist. Dies zeigt sich aber auch schon in seinen Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen (Mt 12,28), in denen die heile Welt der Gottesherrschaft, die weder Tod noch sonstige Mühsal mehr kennt (Apk 21,4), andrängt und sich bereits realisiert.

3. »Was vom Erlöser sichtbar war, das ist in die Mysterien übergegangen« (Leo I., Serm. 74,2. PL 54,398). Sie sind die Weise, wie der Auferstandene sein einstiges Heilshandeln gegenwärtig macht und seine Heilsfrucht den Seinen zuwendet. Sein Heil umfaßt aber unverlierbar das Heilen. Daher hat denn auch die →Kirche von Anfang an das Heilen zu ihrer Aufgabe gerechnet. Daß sie dies tat, entspricht nicht nur allgemein ihrem Charakter als der fortdauernden Leibhaftigkeit Christi, sondern auch dessen speziellem Auftrag (Mk 16,18). Wie sie es indes vollzieht, nämlich in der Weise einer Ölsalbung unter →Gebet, geht auf Anordnung der →Apostel zurück. Die für jedes →Sakrament konstitutive Einsetzung durch Jesus ist daher als eine *in genere* geschehene zu werten.

Der Gehalt des Sakraments ergibt sich aus seiner Gestalt, dem äußeren Zeichen: *sacramenta efficiunt, quod significant*. Jak 5,15 nennt als Wirkung des verrichteten Glaubensgebetes zuvörderst Heilung und Aufrichtung des Kranken und hebt damit ins Wort, was auch schon die Salbung kraft ihres signifikativen Charakters als therapeutisches Verfahren (Lk 10,34) anzeigt. Die Krankensalbung ist das Angebot der heil-samen Gnade Christi an den Kranken, die wirksam wird nach Maßgabe seines persönlichen →Glaubens und des (nur Gott bekannten) Nutzens für sein ewiges Heil. Empfänger ist daher der Mensch, der in schwerer Krankheit *(in periculo mortis)* seiner Verfallenheit an den Tod gefahrvoll innewird, insbesondere jener, der von letzterem unausweichlich bedroht ist *(in articulo mortis)*.

Aber welcher Art kann nun – speziell beim Todgeweihten – die Heilung sein? Eine totale Aufhebung von Krankheit und Tod erfolgt in der gegenwärtigen Heilsepoche nicht, wohl aber in jedem Fall eine »innere« Heilung und Entgiftung dieser Verhängnisse, so daß sie nicht mehr (nur) Ausdruck des »Zornes« Gottes sind, sondern Schritte zu ihm hin werden können. Die Krankensalbung ist nicht zuerst eine Symptomtherapie, sondern eine *sanatio in radice*, eine Heilung des verwundeten Wurzelgrundes, aus dem jene Leiden erst entspringen (→Leid), durch Realisierung einer besonderen Gnadenverbindung mit Gott. Daher wirkt die Krankensalbung nötigenfalls zunächst den Nachlaß der noch nicht getilgten schweren und läßlichen Sünden, wenn der Empfänger wenigstens eine habituelle unvollkommene Reue, eine virtuelle Hinordnung auf Gott hat. Die subjektiven Bedingungen für die Sündenvergebung sind also gegenüber der Absolution

erleichtert. Die Salbung behauptet aber ihren Platz als eigenes Krankensakrament neben Buße und Wegzehrung auch deshalb, weil die von ihr gewährte Gnade eine besondere Wirksamkeit entfaltet: Sie bezieht nämlich auch den Leib in den Heilsprozeß ein. Dies kann zur Wiederherstellung der früheren Gesundheit führen, die dann zu besonderer Treue im Dienste Gottes verpflichtet. Aber auch da, wo letztlich nicht die leibliche Genesung, sondern der Tod eintritt, bringt die Krankensalbung – sogar in ihrer häufigsten Anwendung als *Letzte Ölung* – besonderen Segen. Selbst Jesus erfuhr in seiner Todesangst am Ölberg eine eigene Stärkung vom Himmel (Lk 22,43); noch viel mehr bedürfen einer solchen wir Sünder, die bis zuletzt ihre Gefangenschaft unter dem Gesetz der Sünde (Röm 7,23) verspüren müssen. Der Todkranke, angesichts der Ausweglosigkeit des irdischen Daseins auf sich selbst zurückgeworfen, ist der starken →Versuchung ausgesetzt, sich in Egozentrik zu verschließen und in Apathie, Verzagtheit, ja Verzweiflung abdrängen zu lassen. Selbst im Gottergebenen machen sich noch die Überbleibsel der Erbschuld und lebenslangen Sünde bemerkbar. Sie haben in ihm »Narben« hinterlassen, eine habituelle Disposition und Geneigtheit zu gottwidrigem Verhalten, die den durch die Gestörtheit der leiblichen Funktionen ohnehin erschwerten Aufschwung zu Gott noch mehr erschweren. Da nun tritt in der Gestalt des Priesters der gekreuzigte und auferstandene Herr an den Kranken heran, gießt als der barmherzige Samaritan (Lk 10,33ff) Öl und Wein in seine Wunden, versichert ihn der Sinnerfüllung seines nun endenden, aber auf Unsterblichkeit angelegten Lebens in der Geborgenheit Gottes, gibt ihm Kraft zur Ertragung der Beschwerden und →Hoffnung auf barmherzige Annahme bei Gott um Jesu willen; denn die Salbung speziell in Kreuzesform bewirkt eine sakramentale Gleichgestaltung des Sterbenden mit dem sterbenden Herrn, der seinen Tod für ihn erlitt, um ihn auch in seine Auferstehungsherrlichkeit hineinzunehmen. Zugleich ruft das Sakrament auf, den Tod zu einem letzten und höchsten Akt der →Nachfolge Christi, zu einem Mitsterben mit dem Gekreuzigten zu gestalten. Je bewußter und entschiedener der ethisch-personale Mitvollzug des Sakraments geschieht, desto mehr wirkt es eine letzte Verähnlichung der Person mit Christus, tilgt es die letzten Überbleibsel der Sünde im Leibe und macht die Seele für die Anschauung Gottes frei.

P. Browe, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters, in: ZThK 55 (1931), 515–561; H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholatik, in: Scholastik 7 (1932), 321–353. 524–560; F. Lehr, Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter. Karlsruhe 1934; A. Chavasse, Etude sur l'Onction des infirmes dans l'Eglise Latine du IIIe siècle à la Reforme Carolingienne. Lyon 1942; Ph. Hofmeister, Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Würzburg 1948; F. M. Capello, De Sacramentis III, Rom ³1949; B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung, in: HDG IV/3 (1951), 125–138; E. Doronzo, De Extrema Unctione. 2 Bände. Milwaukee 1954/55; D. Hoch, Heil und Heilung. Basel 1955; H. B. Porter, The Origin of the Medieval Rite for Anointing the Sick or Dying, in: JThS 7 (1956), 211–225; M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV/1, München ⁵1957, 771–772 (Lit.); O. Witt, Krankenheilung. 2 Bände. Marburg 1957/1959; G. Davanzo, L'Unzione sacra

degli infermi. Turino 1958; P. F. PALMER, The Purpose of Anointing the Sick, in: ThSt 19 (1958), 309–344; P. F. PALMER, Sources of Christian Theology II (Doctrine on Penitence and Extreme Unction), Westminster/USA-London 1959; H. DOEBERT, Das Charisma der Krankenheilung. Hamburg 1960; P. MURRAY, The Liturgical History of Extreme Unction, in: The Furrow 11 (1960), 572–593; A. GRILLMEIER, Das Sakrament der Auferstehung, in: GuL 34 (1961), 326–336; F. MUSSNER – K. RAHNER – M. FRAEYMAN, Krankensalbung, in: LThK VI ([2]1961), 585–591; J. A. ROBILLIARD, Das Sakrament der Krankensalbung, in: Die katholische Glaubenswelt III, Freiburg-Basel-Wien [2]1961, 581–602.

J. Betz

J. CH. DIDIER, Im Angesicht des Todes. Aschaffenburg 1962; B. STUDER, Letzte Ölung oder Krankensalbung, in: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 10 (1963), 33–60; M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik IV/1. München [6]1964, 695–725; A. CHAVASSE, Gebete für die Kranken und das Sakrament der Krankensalbung, in: A.-G. Martimort (Hrsg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft II. Freiburg 1965, 114–128; F. BOURASSA, La grâce sacramentelle de l'onction des malades, in: Sciences ecclésiastiques 19 (1967), 33–47; P. DE LETTER, Krankensalbung, in: SM III (1969), 75–79.

KULT

I. Biblisch II. Theologiegeschichtlich III. Systematisch

I. Biblisch

1. *Kultische Terminologie.* Das NT weist mehr als dreißig Worte für konkrete kultische Akte auf, ermangelt aber wie schon das AT eines Gesamtbegriffs. Die einschlägigen aus dem Hellenismus, insbesondere aus der Septuaginta übernommenen Wortgruppen werden nur von heidnischen oder jüdischen Kulten gebraucht oder aber, wie vielfach auch schon im Hellenismus und in der Septuaginta, fast nur im allgemein religiösen oder ethischen Sinn verstanden.

a) Vorwiegend die zu kultischen Akten führende *innere Haltung* bezeichnen die Wortgruppen (in Klammern wegen des Einflusses auf die Begriffsgeschichte die Übersetzung der Vulgata) εὐλάβεια und δεισιδαιμονία. Εὐλάβεια (= religiöse Scheu; hellenistisch und neugriechisch = Frömmigkeit) wird von Christus Hebr 5,7 *(reverentia)*, von Christen nur Hebr 12,28 *(metus)* ausgesagt, ebenso das Adjektiv εὐλαβής *(timoratus)* Apg 8,2. Adjektiv (Lk 2,25: *timoratus;* Apg 2,5: *religiosus*; 22,12: *secundum legem*) und Verb (Hebr 11,7: *metuens*) finden sonst nur Verwendung, wenn von den Juden die Rede ist. Δεισιδαιμονία (Apg 25,19: *superstitio*) und δεισιδαίμων (Apg 17,22: *superstitiosus*) verwendet Paulus von Heiden.

b) Die *innere Haltung* oder *kultische Akte* sind gemeint in den Wortgruppen εὐσέβεια und θεοσέβεια. Εὐσέβεια (= Frömmigkeit, frommes Verhalten; objektiviert auch = Religion), σέβομαι, σεβάζομαι, εὐσεβέω *(colo)*, εὐσεβής wird gebraucht, wenn von Juden (Mt 15,9; Mk 7,7; vgl. Is 29,13; Apg 13,50) und Heiden (Apg 17,23; 19,27; Röm 1,25), besonders von den am jüdischen Kult teilnehmenden »Gottesfürchtigen« (Apg 10,2.7; 13,43; 16,14; 17,4.17; 18,7.13) gesprochen

wird (Apg 10,2.7 das Adjektiv, sonst nur Verben). Von Christen ist das Adjektiv 2 Petr 2,9 *(pius)*, nur von ihnen das Adverb 2 Tim 3,12; Tit 2,12 *(pie)* in Gebrauch. Das Substantiv *(pietas)* wird nur für christlich-religiöse (nicht bloß kultische) Haltung (Apg 3,12; 1 Tim 2,2; 4,7.8; 6,5.6.11; 2 Tim 3,5; Tit 1,1; 2 Petr 1,3.6.7; 3,11) oder objektiviert für christliche Religion (1 Tim 3,16; 6,3) verwendet. Θεοσέβεια bedeutet im nichtbiblischen Griechisch häufiger die religiöse Übung als die innere Einstellung, in der Septuaginta meist Gottesfurcht in stark ethischem Gepräge *(timor Dei:* z.B. Gn 20,11; Job 28,28; nur Bar 5,4 *pietas)*, ebenso 1 Tim 2,10 *(pietas)* und θεοσεβής *(Dei cultor)* Jo 9,31.

c) *Vorwiegend* kultische Akte meinen generell die Wortgruppen um θρησκεία, θεραπεία, λατρεία, δουλεία, διακονία, λειτουργία.

Paulus gebraucht das Substantiv θρησκεία (in der Septuaginta = *religio* = Gottesverehrung) von seiner Vergangenheit als Pharisäer Apg 26,5, vom gnostischen Engelkult Kol 2,18 (vgl. Kol 2,23: ἐθελοθρησκία, *superstitio*). Von Christen im ethischen Sinn spricht es bei Jak 1,26f *(religio*, θρησκός, *religiosus)*.

Vom hellenistischen θεραπεία (= Dienst, Pflege, Heilung, vereinzelt in der Septuaginta = Kult) wird kultisch Apg 17,25 nur das Verb θεραπεύω *(colo)* verwendet: Gott wird nicht gedient, als ob er etwas bedürfe (vgl. Ez 20,11; 1 Kg 8,47; Ps 49,9.12; Is 42,5 u.a.).

Λατρεία (= Dienst auch kultischer Art) bezeichnet in der Septuaginta im Gegensatz zu λειτουργία fast immer das kultische Verhalten des *Volkes*, im NT den atl. Opferkult (Röm 9,4: *obsequium*; Hebr 9,1: *cultura*; 9,6: *sacrificiorum officium*). In übertragenem Sinn spricht es von Nichtchristen Jo 16,2, von Christen Röm 12,1 *(obsequium)*. Εἰδωλολατρία ist Terminus für heidnischen Kult 1 Petr 4,3 *(cultus)*; 1 Kor 10,14 *(cultura)*; Gal 5,20 *(servitus)*, für Habsucht Kol 3,5 *(servitus)*; desgleichen εἰδωλολάτρης für den heidnischen Götzendienst 1 Kor 5,10.11; 6,9; Apk 22,15 *(idolis servientes)*; 1 Kor 10,7; Apk 21,8 *(idololatrae)*; Eph 5,5 *(idolorum servitus)*. Das Verb λατρεύω *(servio)* steht mehrfach für heidnischen oder jüdischen Kult, allgemein für christliches Verhalten zu Gott Apg 24,14; 27,23; 2 Tim 1,3; Hebr 9,14; 12,28 und wohl auch Phil 3,3, für den Dienst des Paulus am → Evangelium Röm 1,9, für das kultische Gebet am Throne Gottes Apk 7,15; 22,3.

Δουλεία ist Dienst, unter dem Einfluß orientalischer Religionen im nichtbiblischen Griechisch auch religiöser und kultischer Art, in der Septuaginta häufigster Ausdruck für die Bindung an Gott. Im NT ist »Diener *(servus)* Gottes« (meist in atl. Zitaten) oder häufiger »Diener Christi« Selbstbezeichnung des Christen. Kultische Akte im engeren Sinn sind nirgends deutlich gemeint.

Διακονία = Dienst, im Hellenismus – nicht in der Septuaginta – auch religiöser und kultischer Art. Im NT bezeichnen Substantiv *(ministerium*, vereinzelt *[ad-]ministratio*, *obsequii ratio)* und Verb *[ad-] ministro)* den (auch amtlichen [→Amt I]) Dienst vieler Art. Zwar

intendiert dieser Dienst letztlich die Ehre Gottes (2 Kor 8, 19f; 1 Petr 4, 11), aber die unmittelbare Aktrichtung ist nicht der Kult, mindestens nicht im engeren Sinn. Dasselbe gilt für διάκονος *(minister)* Gottes (Röm 13, 4; 2 Kor 6, 4; 1 Thess 3, 2) und Christi (2 Kor 11, 23; Kol 1, 7; 1 Tim 4, 6; vgl. Jo 12, 26; zu λειτουργία →Liturgie).

d) Von den Bezeichnungen für konkrete Akte sind begriffsgeschichtlich besonders bedeutsam die Wortgruppen ἱερός, δόξα, προσκυνέω, τιμή. Das NT behält die Wortgruppe ἱερός dem jüdischen oder heidnischen Opferkult vor. Ausnahme ist der Gebrauch von ἀρχιερεύς *(pontifex)* in bezug auf Christus im Hebräerbrief. Ἱεράτευμα *(sacerdotium)* und ἱερεύς *(sacerdos)* werden 1 Petr 2, 5.9; Apk 1, 6; 5, 10; 20, 6 vom Priestertum der Christen, das aber nicht im engeren kultischen Sinn verstanden wird, verwendet.

Schon im AT bedeutet »Gott die Ehre geben« (Jr 13, 16; Ps 28, 1 f u. ö.) Anerkennung seiner Ehre, d. h. seiner glanz- und machtvoll sich offenbarenden →Herrlichkeit. Im NT ist δόξα *(gloria, claritas, maiestas, honor)*, von den Stellen abgesehen, wo menschliche Ehre und Größe gemeint ist, die Herrlichkeit Gottes und die Teilnahme daran in Christus, im Engel (Apk 18, 1) und (jetzt schon oder eschatologisch) im Menschen. Vom Menschen (und von Jesus) aus besagt δόξαν διδόναι (Apg 12, 23; Röm 4, 20; Apk 11, 13; 14, 7; 16, 9; 19, 7) nicht, daß man Gott etwas gäbe, was er nicht besäße, sondern die Anerkennung der δόξα Gottes im Handeln (Apg 12, 23; Röm 3, 7; 1 Kor 10, 31; 2 Kor 8, 19; von Christus: Jo 7, 18; Röm 15, 7) und (häufig) im Wort. Δοξάζω *(glorifico, clarifico, magnifico, honorifico)* ist zunächst das Tun Gottes, der an seiner δόξα Christus (Jo 7, 39 u. ö.; Apg 3, 13; 2 Thess 1, 10.12; Hebr 5, 5) und den Menschen (Röm 8, 17.30; 1 Kor 12, 26; 2 Kor 3, 10; 2 Thess 1, 10.12) teilgibt. Es bedeutet aber auch Tun des Menschen (oder Christi: Jo 15, 8; 16, 14; 17, 1.4; 21, 19), der Gott (oder Christus: Lk 4, 15; 2 Thess 1, 12) preist im Wort (von Christen: Apg 11, 18; 21, 20; Röm 15, 6; 2 Kor 9, 13; Gal 1, 24; 2 Thess 3, 1; 1 Petr 4, 16; Apk 15, 4) oder Werk (1 Kor 6, 20; 1 Petr 4, 11).

Τιμή *(honor)* bedeutet in den Doxologien 1 Tim 1, 17; 6, 16; Apk 4, 9.11; 5, 12f; 7, 12 die preisende Anerkennung Gottes. Auch die Ehrung von Menschen (Jo 4, 49; Apg 28, 10; Röm 12, 10; 13, 7; 1 Tim 5, 17; 6, 1; Hebr 5, 4; 1 Petr 3, 7), seines Leibes (1 Kor 12, 23; Kol 2, 23; 1 Thess 4, 4) und die von Dingen (Röm 9, 21; 2 Tim 2, 20; Hebr 3, 3) wird durch τιμή ausgedrückt. Τιμάω wird im NT in der Bedeutung »ehren« *(honoro, honorifico)* auf Gott (Mt 15, 8 par.; vgl. Is 21, 13; Jo 5, 23; von seiten Christi: Jo 8, 49), Christus (Jo 5, 23; von seiten des Vaters: Jo 12, 26; 2 Petr 1, 17), Eltern (Mt 15, 4.6 par.; 19, 19 par., vgl. Ez 20, 12 u. ö.), Paulus und Lukas (Apg 28, 10), Witwen (1 Tim 5, 3), Könige und alle Menschen (1 Petr 2, 17) bezogen.

Προσκυνέω, προσκυνητής (προσκύνησις fehlt im NT) heißt durch Kuß, Verbeugung oder Prostration verehren. In der Septuaginta ist es meist auf Gott oder Abgötter bezogen, in den übrigen Fällen auf Engel und auf Menschen in besonderer Verbindung mit Gott. Im NT bezieht

sich das Verb *(adoro)* auf Götzen (Apg 7,43; Apk 13,4.8.12.15 u. ö.), Teufel (Mt 4,9 par.), Engel (Apk 19,10; 22,8; sie lehnen diesen Kult aber ab), den Engel der Gemeinde (Apk 3,9), Petrus (Apg 10,25; er lehnt ihn ebenfalls ab), den Herrn der Parabel Mt 18,26 und im Verständnis mancher Väter auf den Stab Josephs (Hebr 11,21; vgl. Gn 47,31 [LXX]). Akte der Anbetung Christi sind mehrfach erwähnt (Mt 2,2.8.11 u. ö.; Mk 5,6; 15,19; Lk 24,52; Jo 9,38; Hebr 1,6). In den meisten Fällen richtet sich die Proskynese auf Gott, sei es durch äußere Akte des irdischen (Mt 4,10; Lk 4,8; 1 Kor 14,25; Apk 11, 1; 14,7; 15,4) und des himmlischen Kults (Apk 4,10 u. ö.) oder in einem allgemeinen Sinn (Jo 4,20–24; 12,20; Apg 8,27; 24,11). Die oft als Ablehnung äußeren Kults mißverstandenen Worte Jesu Jo 4, 20–24 über die Proskynese »im Geist und in der Wahrheit« weisen auf die neue Wirklichkeit des christlichen Kults hin, der nur in Christus und dem →Hl. Geist erfolgen kann.

2. *Theologie des Kults.* Die Analyse der generellen kultischen Termini des NT hat ergeben, daß sie kaum je vom christlichen Kult im engeren Sinn – der nicht etwa abgelehnt wird, wie die Ausdrücke für konkrete kultische Aspekte beweisen – gebraucht werden, sondern entweder vom jüdischen oder heidnischen Kult oder in einem (wenn auch vorbereiteten) *neuen* umfassenderen Begriff des Kults. Der christliche Kult im vollen Sinn ist adäquat nicht als Spiritualisierung (Wenschkewitz) und Ethisierung des atl. Kults zu fassen (wie sie etwa in der Kritik des Kults bei den →Propheten des AT, in den Qumrantexten oder bei Philo und Flavius Josephus vorliegen), sondern als Eschatologisierung, Pneumatisierung (Schürmann) und Christologisierung (Seidensticker).

Als Kult der »letzten Zeiten« ist er Erfüllung des alten Kults. Sein Träger ist die →Kirche, die wahrer Tempel, pneumatisches Haus und Volk Gottes, heilige Kultgemeinde und königliche Priesterschaft (→Priestertum) ist, die Opfer darbringt und selbst Opfer ist. »Subjekt« des Kults ist im tiefsten Sinn Christus, dessen Leib die Kirche ist. Schon von seiner irdischen Existenz gilt, daß er der einzige Tempel und Hohepriester, der einzige Liturg und →Mittler, das einzige Opfer des Neuen Bundes ist. Als Erhöhter tritt er beim Vater für seine Kirche ein. Alles kultische Tun der Christen geschieht durch ihn und ist von seinem Hl. Geist getragen (→Gott IV; →Jesus Christus).

Der so ermöglichte pneumatische Kult der Kirche besteht nach Paulus in Akten der Liebe, in →Gebeten, ja im ganzen Leben (bis zur Gipfelung im Martyrium), in besonderer Weise im Dienst der →Verkündigung. Alles das sind geistige und pneumatische Opfer, kultischer Dienst, Gottesdienst. Was sich in der Befreiung vom atl. Kultgesetz und trotz der Einzigkeit des Priestertums Christi und seines Opfers als geformter Kult im engeren Sinne herausbildet, ist besonders intensiv von der Gegenwart Christi und seines Geistes bestimmt. Das gilt vom Wortgottesdienst und vor allem vom Herrenmahl, in dem das kultische Opfer Christi repräsentiert wird (→Eucharistie).

Aber es ist nur ein (freilich zentraler) Teil der Existenz des Christen, die insgesamt kultisch ist. Der Kult in diesem Vollsinn findet seine eigentliche Erfüllung in der künftigen Gotteswelt. Vorspiel dessen ist nach dem Hebräerbrief und der Apokalypse der himmlische Kult der Zwischenzeit. An ihm hat der irdische Kult schon jetzt teil (→Reich Gottes).

II. Theologiegeschichtlich

Dem kultischen Verständnis des gesamten christlichen Verhaltens, wie es im NT vorliegt, ist die Überlieferung treu geblieben, z. T. auch sprachlich, selbst nach der versuchten Fixierung der Termini durch die theologische Systematik. Die Vieldeutigkeit der kultischen Ausdrücke hat eine begriffliche Zusammenfassung der kultischen Phänomene (im engeren Sinn) lange verhindert, wie sie auch (fast völlig fehlende) geschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Kults erschwert.

1. *Kultbegriffe.* a) Die *griechischen Väter* bewegen sich auf dem Feld des ntl. Sprachgebrauchs, verwenden aber schon seit dem 2. Jh in zunehmender Unbefangenheit im Gegensatz zum NT Termini wie Priester, Tempel, Altar, Opfer vom sichtbaren Kult. Δεισιδαιμονία und θεραπεία werden gemieden. Θρησκεία erscheint nicht häufig. Εὐλάβεια, εὐσέβεια und θεοσέβεια und deren Adjektive werden schon früh (wie heute noch im Griechischen) formelhaft als Anreden und Titel verwendet, προσκύνησις auch für Wallfahrt, δοξολογία auch für Gebetsformeln. Als neue Termini bezeichnen μυστήριον, ἀκολουθία und τελετή die kultische Feier. Definitionen und Abgrenzungen werden erst im Verlauf des Streites um den Kult der Bilder beachtlich. Ein umfassender Begriff für Kult in engerem Sinn hat sich im Gegensatz zum Westen jedoch nicht herausgebildet.

b) Im lateinischen Westen gebraucht die Vulgata *cultus* von der Schönheitspflege (Est 2, 15; 1 Petr 3, 3), vom atl. Kult (Nm 3, 10; Jdt 5, 17), vom Götzenkult (1 Petr 4, 3). Dazu kommen *cultura* als Terminus für die jüdische Gottesverehrung (Sir 1, 31; Hebr 9, 1) und den Götzendienst (1 Kor 10, 14). Für den christlichen Kult im weiten Sinn und die ihm zugrunde liegende Haltung stehen in erster Linie *pietas* und *pius*, ferner *servio*, *gloria (glorifico, magnifico)*, *honor (honoro, honorifico)*, *adoro*, vereinzelt *religio (religiosus, timoratus)*, *metus*, *obsequium*, *sanctifico* und *ministro*. Vom irdischen Kult im engeren Sinn ist wohl nur *adoro* (an einigen Stellen) und *ministro* (Apg 13, 2) zu verstehen.

c) Die *lateinischen Väter* verwenden *cultus* (seltener *cultura*, auch *cultio*, dazu *colo*, *cultor*, *cultrix*) im profanen oder nichtkultischen Sinn, sodann für heidnischen und jüdischen Kult, sehr selten für den (inneren und äußeren) christlichen Kult. Diese Seltenheit gilt auch von den alten liturgischen Texten, auch noch denen des Mittelalters (vgl. etwa M. Andrieu, Le Pontifical Romain au moyen-âge IV, Rom 1941

[Register]). Die Begriffe für die dem Kult zugrunde liegende Haltung *(devotio, pietas, religiositas, reverentia)* stehen gelegentlich (etwas häufiger *religio*) auch für den kultischen *Akt*, ebenso *gloria* und *honor*. Der Kult wird jedoch meist mit *adoratio, obsequium, observatio, observantia, servitium, servitus, veneratio* bzw. mit den dazugehörigen Verben oder Adjektiven beschrieben. Dazu kommen die sowohl die kultische als auch die sakramentale Seite des gemeinsamen Gottesdienstes meinenden zahlreichen Wortgruppen (→Liturgie). Versuche zur Definition und Differenzierung der Begriffe sind kaum zu verzeichnen, allenfalls bei der Übersetzung von griechischen Termini oder im Rückgriff auf sie.

d) *Anbetung und Verehrung*. Einen bis heute nachwirkenden Einfluß auf den Begriff des Kults hat *Augustinus* (Contra Faustum Manichaeum 20, 21 f; vgl. 15, 9; Civ. Dei 10, 1–3; Ep. 102, 20; 170, 2; 173 A; De Trin. 1, 13; Quaest. in Hept. 2, 94; En. Ps. 135, 3). Seit dem stärkeren Hervortreten des Kults, zunächst der Martyrer, mußte sich schon aus apologetischen Gründen der Wunsch ergeben, diesen Kult, der für Augustinus nicht wesentlich von einem *cultus dilectionis et societatis* gegenüber noch lebenden heiligmäßigen Menschen verschieden ist und sich in verehrendem Gedenken *(memoria)* und religiöser Feier *(religiosa sollemnitas)* äußert, zur Nachahmung aneifert und fürbittende Hilfe erwartet, auch sprachlich abzuheben von dem »der Gottheit geschuldeten« *(debitus)* Kult, der auch die *oblatio sacrificii* umfaßt, die »keinem Märtyrer, irgendeiner heiligen Seele oder einem Engel« zukommt. In Ermangelung geeigneter lateinischer Worte spricht Augustinus von *latria*, die Gott *als Gott* gebührt, und der einfachen *servitus*, die Engeln und Menschen, aber (der biblischen Sprache hier entsprechend) als *dulia* auch Gott als Herrn und Schöpfer (Quaest. in Hept.) erwiesen wird.

Die Ausdrücke *latria* (für Gott als Gott) und *dulia* (für Gott als Schöpfer und für Menschen) werden verschiedentlich weitertradiert (vgl. J. Pascher, Servitus religiosa seit Augustinus, in: Festschrift für E. Eichmann. Paderborn 1940, 340 f).

Allerdings wird, anscheinend zuerst von Anselm von Laon († 1117), eine besondere *dulia*, die sich auf Gott als Herrn und Schöpfer richtet und an der z. B. Petrus Lombardus (In Ps. 7 und 67. PL 191, 111 f. 615) und Thomas (S. th. III, 25, 2) neben der *latria* noch festhalten, in der Folgezeit aufgegeben. Leider wurde dadurch der Weg frei, die *latria* einseitig mit der →Schöpfung durch Gott *(Deus primum principium)* zu motivieren, was gegenüber der augustinischen Begründung (Gott als Gott) eine Verarmung bedeutet.

Im Griechischen wurde *dulia* nicht, *latria* erst im Zusammenhang mit dem Bilderstreit des 8. Jh Terminus technicus. Die Anathematismen des Cyrill von Alexandrien, später als Entscheidung des Ephesinum von 431 angesehen (D 120), die wie das 2. Konzil von Konstantinopel von 555 (D 221) unter Ablehnung der nestorianischen »Mitanbetung« des Menschen Christus wegen der hypostatischen Union eine »einzige

Anbetung« des »fleischgewordenen Gottes Logos mit seinem eigenen Leib« fordern (→Inkarnation), begnügen sich noch mit dem Wort Anbetung (προσκύνησις), das jedoch wie *adoratio* vielfach auch vom nichtlatreutischen Kult gebraucht wurde (z. B. vom Reliquienkult: D 342; vom Marienkult: Thomas, In Sent. III, 9, 1, 2) und noch immer benutzt wird (z. B. *adoratio Papae*, *Crucis*), was nicht selten zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Die in modernen Sprachen fixierte Unterscheidung zwischen »Anbetung« und »Verehrung« hat sich trotz mancher Ansätze nie völlig durchgesetzt: Wie *adoratio* auch vom nichtlatreutischen, so wird *veneratio* auch vom latreutischen Kult verstanden, z. B. D 878; 888 (Tridentinum); CIC can. 1268 §2.

Vielmehr übernahm nach dem Vorbild des Augustinus und des Johannes von Damaskus auch das Nicaenum II (787) das Wort λατρεία, um den »allein der göttlichen Wesenheit« gebührenden Kult von der »küssenden, verehrenden (τιμητική) ›Anbetung‹ (προσκύνησις) « der Bilder Christi und der Heiligen (und der Evangelienbücher und »übrigen Utensilien« des Kults) und damit natürlich auch von der Verehrung der Heiligen selbst zu unterscheiden (D 302).

In der Konsequenz der vom 2. Konzil von Konstantinopel (553) geforderten »einen Anbetung« des Logos mit seiner Menschheit wäre auch die Anbetung der Menschheit Christi als latreutisch zu fassen gewesen. Merkwürdigerweise hielt man aber an der Terminologie des Augustinus, der die *latria* Gott vorbehielt (und daher auch den höchsten latreutischen Akt, das Opfer, Christus als Mensch nicht zuerkannte: Civ. Dei 10, 20), lange fest. Seit Petrus Lombardus wird dagegen der Kult der Menschheit Christi *(in se, non propter se)* wegen der hypostatischen Union allgemein als *latria* bezeichnet. Doch verteidigen bis heute einzelne Theologen die Zulässigkeit einer *hyperdulia* der Menschheit Christi auf Grund ihrer geschöpflichen Vorzüge, während die meisten Theologen den Rechtstitel eines solchen Kults zwar bejahen, aber den Kult selbst wegen der Untrennbarkeit der menschlichen Natur Christi von seiner Person für ungerechtfertigt halten (vgl. z. B. J. Pohle-J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn ^{10}1956, 213f).

Allgemein wird seit der Scholastik die Vorzugsverehrung →Marias wegen ihrer besonderen Beziehung zu Christus als *hyperdulia* (älter: *dulia maior*) bezeichnet (Thomas, In Sent. III, 9, 1, 2; S. th. III, 25, 5; Bonaventura, In Sent. III, 9, 1, 3; CIC can. 1255).

Latria wurde auch im Westen kirchenamtlicher Terminus in der Definition der Anbetungswürdigkeit Christi (ohne Erwähnung seiner menschlichen Natur) im Sakrament der Eucharistie durch das Tridentinum (D 878; 888) und in der Verteidigung des Herz-Jesu-Kults gegen die Synode von Pistoia durch Pius VI. (1794; vgl. D 1563).

e) *Relativer Kult.* Das Nicaenum II und die Verteidiger des Kults der Bilder hatten den Kult der *latria* der bildlosen Anbetung Gottes vorbehalten. Thomas dagegen nennt (in Unkenntnis der Konzilsakten) auch den Kult der Bilder und des Kreuzes Christi latreutisch, da »die

Bewegung, die sich auf das Bild als Bild richtet, ein und dieselbe ist wie die Bewegung, die sich auf die Sache selbst richtet« (S. th. III, 25, 3 und 4; In Sent. III, 9, 1, 2.7).

Die große Mehrzahl der Theologen ist Thomas gefolgt, hat aber die Differenz der Bildverehrung zur bildlosen Anbetung durch den Begriff *relativer* Kult deutlicher herausgehoben. Durandus (In Sent. III, 9, 2) und Bellarmin (Controv.) lehnen aus entgegengesetzten Gründen einen relativen latreutischen Kult ab: Durandus, weil der Kult sich anläßlich des Bildes nur auf die Person richte, Bellarmin, weil Bildern, Reliquien und Kultgegenständen ein doppelter absoluter Kult zukomme: α) im uneigentlichen Sinn der Ehrung (nicht Verehrung), die sich mittelbar letztlich auf die Person bezieht (in sich aber nie latreutisch ist), β) im strengen Sinn (auch latreutisch), jedoch nur *improprie*, insofern der Gegenstand als Repräsentant der Person angesehen wird, oder *per accidens*, weil der Gegenstand mit der Person verbunden war oder ist.

2. *Systematische Versuche. a) Johannes von Damaskus*, der Verteidiger des Kults der Bilder, hat als erster (wenn man von Ansätzen bei Augustinus absieht) zwischen 726 und 730 eine Systematik der kultischen Phänomene versucht (Pro Imag. 3, 27. PG 94, 1348–1360). Genereller Begriff ist für ihn die προσκύνησις. Er definiert sie als Zeichen der Unterwerfung und Demut sowie der Furcht (φόβος), Sehnsucht und Ehrfurcht (τιμή; vgl. Pro Imag. 1, 14. PG 94, 1244 B). Er unterscheidet eine latreutische, nur Gott zukommende προσκύνησις von der προσκύνησις schlechthin.

Die latreutische προσκύνησις umfaßt als Unterart die προσκύνησις nach der Weise der *dulia* und als vier weitere Unterarten die aus Staunen über Gottes Herrlichkeit und aus Sehnsucht nach ihr, die aus Dankbarkeit, die aus Anerkennung der eigenen Bedürftigkeit und aus Hoffnung auf Wohltaten und die aus Reue und Sündenbekenntnis entspringende oder mit ihnen verbundene προσκύνησις.

Die einfache προσκύνησις gebührt ἐκ τιμῆς . . . διὰ τοῦ κυρίου (Pro Imag. 1, 8). α) der Gottesmutter und den Heiligen wegen ihrer Teilhabe an der göttlichen Natur als Dienern und Freunden Gottes, β) Engeln, Menschen, heiligen Stätten und Dingen, die vor oder nach Christus Erlösung vermitteln, γ) Gott geheiligten Kultgeräten, δ) Bildern und Symbolen, ε) Personen, die Gottes teilhaft sind, ζ) weltlichen Herrschern, η) Herren und Wohltätern.

b) Das systematische Interesse der →*Scholastik* konzentrierte sich auf die latreutischen Akte und deren Einordnung in das Tugendsystem (Lottin). Unter dem starken Einfluß Ciceros, der die Tugend der kultischen Akte, die *religio*, zum *ius naturae* zählte, wird sie – bei Petrus Lombardus und seinen Kommentatoren (meistens auch noch bei Bonaventura) unter dem Namen *latria* – bereits vor Thomas von Aquin als etwas Geschuldetes *(debitus cultus)* in eine (meist nicht näher geklärte) Beziehung zur →Gerechtigkeit (Kardinaltugend oder wie bei Cicero *ius naturae*) gestellt. Gewöhnlich werden der *latria* bzw.

religio nicht nur die Kultakte zugewiesen, sondern allgemein alle Verpflichtungen gegenüber Gott, darunter ausdrücklich auch die drei göttlichen Tugenden. Für Bonaventura (In Sent. III, 9, 2, 2f) gehören zum Kult *(latria)* im weitesten Sinn alle tugendhaften Akte, die Gott zum Ziel haben, im engeren Sinn die Akte der theologischen Tugenden, im engsten Sinn die *latria*, deren innere Akte theologische →Tugenden sind, während die äußeren Akte, die wesentlich Dienstakte sind, als Unterart zur Gerechtigkeit gehören.

c) Nach *Thomas von Aquin* dagegen (In Sent. III, 9, 1, 1; S. th. II, II, 80f) setzt die *religio* zwar andere Tugenden, vor allem die theologischen, voraus, wie sie umgekehrt andere Tugendakte – auch theologische – hervorruft (als *actus imperati*) und religiös bestimmt. Die eigentlichen Akte *(actus eliciti)* der *religio* aber hängen von keiner anderen Tugend ab. Ihr Ziel ist zwar Gott, ihr Objekt jedoch im Gegensatz zu den theologischen Tugenden nicht Gott selbst, sondern nur die Akte der *religio*, z. B. das Opfer, das Gott dargebracht wird.

Daher ist die *religio* keine theologische, sondern eine (wenngleich die höchste) moralische Tugend. Sie gehört, da sie Gott, »insofern er Erstprinzip der Schöpfung und Regierung der Dinge ist« (S. th. II, II, 81, 3), den von der Kreatur geschuldeten Dienst leistet, zur Tauschgerechtigkeit *(iustitia commutativa)*, und zwar, da es zwischen Gott und Mensch keine Gleichheit geben kann, nicht als eigentliche Unterart, sondern als ihr Anhang *(pars potentialis)*,

Akte der *religio* und damit Kult sind primär innere: Hingabe *(devotio)* und Bittgebet (S. th. II, II, 82f), sekundär die äußeren Akte der Hingabe an Gott: Anbetung, Opfer *(sacrificia, oblationes* und *decimae)*, Gelübde, Eid (S. th. II, II, 87–89) und der Annahme von Gott: Schwur, Bittgebet, Lobgebet (S. th. II, II, 90f; →Gebet).

d) Diese Grundsätze und die unbefriedigende Einteilung haben bis heute weitgehend die Moraltheologie bestimmt. Sie wurden auch in manche Liturgiken übernommen. Dazu kommen die in den Dogmatiken behandelten Fragen der thomanischen Christologie über die Anbetung *(adoratio)* Christi, seiner Bilder, des Kreuzes und der Reliquien und die Verehrung *(adoratio, veneratio, honor)* Marias und der Reliquien der Heiligen (S. th. III, 25). Fast allgemein unberücksichtigt bleiben die wichtigen Artikel der Summa theologiae I, II, 101–103 über den atl. Kult und die ausbaufähigen Aussagen II, II, 121 über die Gabe der *pietas*, deren Aufgabe es ist, Gott als Vater zu verehren (durch *officium* und *cultus*), weshalb sie den Vorzug vor der *religio* verdient, die Gott als Schöpfer und Herrn verehrt.

e) Insbesondere ist die thomanische Einordnung der kultischen Tugend *religio* in die Gerechtigkeit und die Einschränkung ihres Objektes auf religiöse Akte (statt auf Gott) fast allgemein (auch von Scotus) übernommen und nur in Nuancen (etwa bei Cajetan) geändert worden. Bestimmend war einerseits die Trias der göttlichen Tugenden nach 1 Kor 13, 13, von der auch das Tridentinum im Dekret über die Rechtfertigung spricht (D 800), andererseits die fast ebenso ehrwür-

dige Vierzahl von Kardinaltugenden (vgl. Weish 8, 7). Nur wenige haben sich bis in unsere Zeit der *sententia communis* widersetzt, weil sie dem wahren Rang der *religio* nicht gerecht werde, so Durandus (In Sent. IV, 14, 2), der sie teils als moralische, teils als quasi-theologische Tugend bewertete, und Autoren der französischen Schule der Spiritualität des 17. Jh, wie J.-J. Olier, der sie als Synthese der göttlichen Tugenden ansieht. Vielfach haben die Moraltheologen, sofern sie nicht nach dem Schema des Dekalogs die *religio* beim 1.–3. Gebot oder nach Pflichtkreisen beim religiösen Pflichtenkreis behandeln, wenigstens äußerlich ihren Rang dadurch gehoben, daß sie die kultische Tugend vor den Kardinaltugenden oder wenigstens vor der Gerechtigkeit einordnen.

In den letzten Jahren sind Mißbehagen und Kritik erheblich gewachsen. Wenn wir zunächst von der generellen Kritik an der Moralisierung des religiösen Verhaltens und von dem nicht unberechtigten Vorwurf der Verkennung seiner spezifischen Eigenart absehen, so lautet der wichtigste Einwand gegen die Unterordnung der *religio* unter die Gerechtigkeit: Der Charakter des Geschuldetseins eignet auch den übrigen sittlichen und theologischen Tugenden, ohne daß sie deswegen als (potentieller) Teil der *iustitia (commutativa)* angesehen werden. Der klassischen Begründung für die Einordnung der Kulttugend in die moralischen Tugenden, ihr Objekt sei nicht Gott, sondern seien die Gott dargebrachten kultischen (inneren und äußeren) Akte, wird entgegengehalten: Diese Begründung könnte ebenso auf die Akte z. B. des Glaubens angewandt werden. Dies hätte die unannehmbare Konsequenz, daß auch das Objekt der theologischen Tugenden nicht Gott, sondern der Akt der Tugend wäre (Hourcade). Weiter: Wenn ferner das Objekt der *religio* nur die Kultakte sind, so ist dem Ungetauften, der die göttlichen Tugenden nicht besitzt, keine persönliche Gottbegegnung möglich (Egenter).

So schwerwiegend die Kritik der traditionellen Auffassung ist, so wenig haben sich bisher versuchte Lösungen durchsetzen können. Nach Egenter ist die Religiosität *(reverentia)* eine den theologischen Tugenden beigeordnete natürliche Tugend. Nach Hourcade ist die *religio* eine vierte theologische Tugend, deren (materiales und formales) Objekt Gott ist (soweit auch C. Lottin, La définition classique de la vertu de religion, in: EThL 24 [1948], 342), jedoch nicht Gott als letztes Ziel (wie bei den theologischen Tugenden), sondern (wie auch beim Glauben) als erstes Seinsprinzip. Nach Lottin (Morale fondamentale. Tournai 1954, 359–363) ist die *religio* eine über den Kardinaltugenden stehende eigenständige moralische Tugend. 1961 hat Lottin (243–250) seine Auffassung dahin modifiziert, daß die natürliche *religio* (wie bei Cicero und der Schule von Chartres) zum → Naturrecht gehöre, in der übernatürlichen Ordnung aber von den göttlichen Tugenden überformt sei. Nach B. Häring verhalten sich göttliche Tugenden und *religio* (als Tugend) wie Wesen (*religio* als → Gemeinschaft mit Gott) und Wesensforderung. »Der Glaube ist eine unersetzliche Voraus-

setzung, die ... Liebe die eigentliche Seele und innere Form der Tugend der Gottesverehrung« (Das Gesetz Christi II, Freiburg [6]1961, 134).

III. Systematisch

1. *Grundbegriff.* a) Der strenge Begriff des religiösen Kults (nur von diesem ist im folgenden die Rede) umfaßt innere und äußere Akte, in denen (nicht nur durch die) Gott und (im analogen Sinn) mit Gott besonders verbundene Personen und Dinge ausdrücklich (nicht nur einschlußweise) verehrt werden.
Wenn schon religionsgeschichtlich gilt, daß Kult »Reaktion auf religiöse Erfahrung«, »Streben nach Antwort auf das personhaft erlebte Heilige« (Lanczkowski) ist, so erst recht der übernatürliche, insbesondere der christliche Kult. Er setzt die Selbstmitteilung Gottes in Wort und Werk voraus, ist responsorisch.
b) Die latreutischen Kultakten zugrunde liegende sittliche Haltung ist in erster Linie die *religio*, d. h. die Tugend, die bereit ist, Gott wegen seiner unendlichen Erhabenheit und →Heiligkeit zu ehren und die eigene unbedingte Abhängigkeit durch Unterwerfung unter ihn anzuerkennen. Gegenüber der oft ausschließlichen Charakterisierung des Kultzieles: Gott als des ersten Prinzips der Schöpfung und Regierung der Kreatur und der damit verbundenen Betonung der Unterwerfung unter das *mysterium tremendum* ist schon der natürlichen Religiosität die Hinwendung zu Gott als *mysterium fascinosum* und (christlich) zu Gott als der *beatitudo* wesentlich (→Geheimnis). Für Augustinus ist das Wesen des höchsten kultischen Aktes, des Opfers, »in heiliger Gemeinschaft Gott anzuhangen *(inhaerere)*«, eine Definition, die Thomas wohl zitiert, aber für seine Sicht des Opfers und seine begrifflich stark vom mittelalterlichen Feudalismus geprägte Bestimmung der *religio* nicht bestimmend sein läßt (P. Jung).
Eine umfassende Analyse der Grundlagen des Kults kann sich demnach nicht mit dem Element der Bereitschaft zur Verehrung und Unterwerfung *(subiectio)* begnügen, sondern wird als weitere Elemente der *religio* die Hingabebereitschaft (*devotio*, bei Thomas nur als *Akt* gesehen), die besonders auf Gott als beglückendes *Ziel* gerichtet ist, und die in der Gabe des Hl. Geistes geschenkte *pietas*, in der der Christ *per instinctum Spiritus Sancti* (S. th. II, II, 121, 1 mit Berufung auf Röm 8, 15) in spezifischer Weise Gott als Vater »Kult und Dienst *(officium)*« erweist, hinzunehmen müssen. Ferner ist es geboten, außer der *religio* andere Tugenden als (mindestens mögliche) Grundlagen des Kults anzuerkennen, so die Dankbarkeit (vgl. S. th. II, II, 106) und die göttlichen Tugenden (Augustinus, Ench. 3: *fide, spe, caritate colendus est Deus*). Die seit Thomas (S. th. II, II, 81, 5 ad 1) traditionelle Auffassung, daß die theologischen Tugenden kultische Akte nicht selbst (als *actus eliciti*) tragen, sondern sie nur der Tugend *religio* »befehlen« *(actus imperati)*, die sie dann als ihre eigenen tätigt,

wobei das Objekt nicht Gott ist, sondern die kultischen Akte sind, dürfte den Phänomenen des religiösen Bewußtseins nicht entsprechen.

Schließlich, aber keineswegs zuletzt, sind als Grundlagen des Kults bestimmte intellektuelle und emotionale Reaktionen vor der Erfahrung des Heiligen als in sittliche Kategorien nicht einzuordnende eigenständige Aktprinzipien zu nennen, wie staunende Bewunderung, heiliger Schauer, Bewußtsein der Abhängigkeit, Ohnmacht und Sündhaftigkeit, Sehnsucht u. a. Die Religionsphilosophie (→Religion) hat eindringlich auf die Eigenart des religiösen Bewußtseins und Verhaltens hingewiesen (R. Otto, H. Scholz, M. Scheler). Wenngleich der religiöse Bereich der sittlichen Verantwortung unterliegt und umgekehrt die Lebensgestaltung, religiös fundiert (Thomas, S. th. II, II, 104, 3 ad 1), im tiefsten Sinn Gottesdienst ist (II, II, 81, 1 ad 1 u. ö.), so darf doch der Kult nicht primär als sittliche Tat oder gar als Mittel zur sittlichen Vollkommenheit und als Werkleistung gesehen werden. Das ist jedoch in der religiösen Praxis häufig genug der Fall, wohl kaum ohne Schuld der traditionellen Lehre über den »religiösen Pflichtenkreis«. Kult ist primär eigenständige religiöse Antwort auf die geglaubte und erfahrene religiöse Wirklichkeit.

Vom Gesagten her ist auch die Lösung in der Frage nach der Einordnung der Kulttugend zu suchen. Es handelt sich dabei keineswegs um eine bloß theoretische Frage. Das zeigt die These von J. und R. Maritain (Liturgie et Contemplation. Paris 1959) von der wesentlichen Inferiorität der Liturgie als Akt der *religio* gegenüber der Kontemplation als Akt der göttlichen Tugenden. Kult ist mehr als Fortführung zwischenmenschlicher Gerechtigkeit, so sehr er auch schuldiger und gerechter Dienst ist, wobei zu bedenken bleibt, daß →Gerechtigkeit von Gott geschenkte Gabe und Aufgabe ist. Die kultischen Akte sind nicht nur von der *religio* (unter Einbeziehung aller in ihr liegenden Momente) getragen, nicht nur von der geistgeschenkten *pietas*, sondern auch von →Glaube, →Hoffnung und →Liebe.

c) Als Grundlage der Akte des religiösen Kults, die sich nicht direkt auf Gott richten, wird heute in der Moraltheologie durchweg ebenfalls die *religio* angenommen, während Thomas für die nichtlatreutischen Akte des (religiösen *und* profanen) Kults besondere Tugenden *(pietas, observantia, dulia)* kennt (S. th. II, II, 101–103). Der Verzicht darauf erscheint insofern berechtigt, als auch beim relativ latreutischen und beim dulischen Kult Gott letztes Kultobjekt ist. Das in der üblichen Definition der *religio* das Moment der Unterwerfung *(subiectio)* enthalten ist, das im relativen Kult nie, im Kult von nichtgöttlichen Personen (wenn überhaupt) wesentlich anders als im latreutischen Kult verwirklicht wird, kann *religio* als Grundlage des dulischen und relativen Kultes nur analog verstanden werden.

Neben der *religio* ist die geistgeschenkte *pietas* Grundlage auch des nichtlatreutischen Kults, da aus ihr heraus christlicher »Kult und Dienst« auch »allen Menschen, insofern sie zu Gott gehören«, erwie-

sen werden kann (Thomas, S. th. II, II, 121, 1 ad 3). Auch die übrigen oben genannten Tugenden, selbst die göttlichen, können auf die nichtlatreutischen Akte einwirken.

2. *Kultobjekt*. a) Der Kult differenziert sich nach der Verehrungswürdigkeit des Objektes. Man unterscheidet daher zwischen absolutem und relativem Kult und bei beiden zwischen Anbetung *(cultus latriae)* und Verehrung *(cultus duliae)*, die wesentlich verschieden sind. Kult ist daher ein analoger Begriff.

α) Der absolute Kult bezieht sich auf Personen (Materialobjekt) wegen ihrer Eigenschaften (Formalobjekt, Motiv des Kults). Als Kult der *latria* (Anbetung) richtet er sich auf Gott (die →Trinität oder die Personen), auf »Gott, das fleischgewordene Wort mit seinem eigenen Fleische« (D 221), auf »Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, im Sakrament der Eucharistie« (D 888, D 878), aber auch auf die Menschheit Christi (partielles Materialobjekt) »in sich« (daher nicht bloß relativer Kult), aber »nicht ihretwegen«, sondern wegen der Einung mit der göttlichen Person, in deren Erhabenheit einzig das Formalobjekt zu sehen ist (D 1561), und selbst (in dem eben eingeschränkten Sinn) auf Teile dieser Menschheit, insbesondere das →Herz als Organ der Person (vgl. D 1563), in dem sich die Liebe der Person (Formalobjekt) manifestiert.

β) Absoluter Kult ist in analoger Weise die Verehrung *(cultus duliae)*, die sich auf →Engel (vgl. Jos 5, 14; Dn 8, 17; Tob 12, 16; Apk 19, 10 u. a.) und (lebende oder verstorbene) Menschen, als Vorzugsverehrung *(cultus hyperduliae)* auf Maria richtet (Materialobjekt), und zwar wegen ihrer inneren Qualitäten (daher absoluter Kult) der Heiligkeit oder Weihe (unmittelbares Formalobjekt). Die Objekte des dulischen Kultes weisen jedoch letztlich auf Gott (mittelbares Formalobjekt), dessen Herrlichkeit sich in Engel und Mensch widerspiegelt, an dessen Leben sie teilhaben. Sie werden also in sich, letztlich aber nicht seinetwegen *(propter se)* verehrt. Insofern ist die Anwendung des Adjektivs »absolut« auf nichtlatreutischen Kult nicht glücklich zu nennen.

b) Der relative Kult wird in begrenzten Formen vor allem Dingen erwiesen (Materialobjekt), insofern sie zu absolut verehrten (oder geehrten) Personen (Formalobjekt) in irgendeiner Beziehung stehen. Dazu gehören Reliquien (im eigentlichen und weiteren Sinn) und Bilder (vgl. D 302, 304, 306, 337, 679, 985ff, 998, 1238, 1466, 1569ff), aber auch Symbole und geweihte Räume und Dinge (Altar, heilige Öle, Paramente u. a.).

Nach dem Rang des Beziehungszieles unterscheidet man auch beim relativen Kult zwischen *latria* (z. B. *adoratio crucis*, *sanctorum oleorum*), *hyperdulia* und *dulia* (vgl. CIC can. 1255).

Der relative Kult ist eine der sinnenhaften Natur des Menschen entsprechende Verdeutlichung und Verleiblichung des absoluten Kults der Anbetung oder Verehrung. Die Dinge selbst sind nicht bloßer Anlaß für absoluten Kult, aber sie werden weder ihretwegen *(propter*

se) noch in sich *(in se)* verehrt, sondern wegen ihrer Relation zu absolut verehrten oder angebeteten Personen. Zu dieser ausdrücklichen absoluten Verehrung sind sie zudem Anstoß und psychologische Hilfe.
c) Kann Dingen nur ein relativer Kult zukommen? Die üblichen Darstellungen (vgl. auch CIC can. 1255) setzen eine bejahende Antwort voraus. Tatsächlich aber werden nicht selten, und zwar mit kirchlicher Billigung (vgl. D 1570), verschiedene Bilder derselben Person in ungleicher Intensität verehrt oder Bilder von Heiligen stärker als Bilder Christi. Zu besonderer Verehrung Anlaß gebende Motive sind in solchen und ähnlichen Fällen etwa Weihe, Segnung, überlieferte Wunderkraft, Auszeichnung durch die Hierarchie (Krönung), Verehrung seit alter Zeit, in der östlichen platonisierenden Bildtheologie vielfach auch eine angenommene gnadenhafte Präsenz der dargestellten Person, Qualitäten jedenfalls, die über die bloße Relation zur absolut verehrten Person hinausgehen. Dabei kann die Grenze zur Magie gefährlich nahe liegen, wenn nämlich der nur repräsentative Zeichencharakter des Gegenstandes übersehen wird. Sicher ist auch mit einem solchen quasi-absoluten Kult die Verehrung der betreffenden Person intendiert oder sollte es sein, freilich nur *mediate et consequenter* (Bellarmin, Controv. IV, 2, 21). Überdies ist daneben ein relativer Kult im Sinn der üblichen Terminologie möglich und erwünscht. Das tatsächliche Bestehen besonderer Verehrung oder Ehrung auf Grund absoluter Qualitäten ergibt sich auch aus der Pflicht zur ehrfürchtigen Behandlung geheiligter Gegenstände unabhängig vom aktuellen Gebrauch im Kult (CIC can. 1150, 1296, 726 bis 730; vgl. auch 1255,2: *veneratio et cultus relativus*). Eine andere Frage ist, ob man diese Ehrungen, dem Wortsinn entsprechend, wirklichen Kult (in analogem Sinn) oder, wenn man das Moment der Unterwerfung als wesentlichen Bestandteil des Begriffes Kult annimmt, mit Bellarmin nur Kult im uneigentlichen Sinn nennen will.
3. *Kultsubjekt.* a) Subjekt (Träger) des Kults ist (neben den →Engeln) der →Mensch. Dessen metaphysischer Komposition entsprechend ist der nur *innerliche* und der auch *äußerlich* kundgetane Kult zu unterscheiden. Äußerer Kult ohne innere Beseelung wäre nur materialiter Kult. Andererseits ist der äußere Kult natürliche Folge der Leib-Seele-Natur des Menschen und seiner natürlichen und übernatürlichen sozialen Relationen und daher auch göttlich und kirchlich positiv geboten. Seine tiefste theologische Begründung ist in der Menschwerdung Christi gegeben. Zwischen innerem und äußerem Kult besteht eine enge Wechselbeziehung. Der innere Akt drängt, je intensiver er ist, desto mehr nach Verleiblichung. Der äußere Akt ist geeignet, eigene oder fremde innere Akte zu verstärken, unter Umständen auch zu wecken.
b) Aus der Sozialnatur des Menschen ergibt sich die Berechtigung und Notwendigkeit eines *gemeinsamen* Kults neben dem *individuellen.* Es empfiehlt sich nicht, nur den letzteren – wie es üblich ist – als per-

sönlichen Kult zu bezeichnen, da der einzelne am gemeinsamen Kult in persönlicher, bewußter und aktiver Weise teilnehmen soll. Wenn der gemeinsame Kult von kompetenter Autorität geregelt wird, ist er *offizieller* Kult, und zwar bei Erfüllung heute geltender weiterer Bedingungen *liturgischer* Kult, andernfalls in der jüngsten kirchenamtlichen Terminologie *pium exercitium* (»Liturgie« bischöflichen Rechts; →Liturgie). Die übliche Unterscheidung zwischen privatem (statt individuellem) und öffentlichem Kult (meist mit Liturgie gleichgesetzt) ist inadäquat und wegen der Mehrdeutigkeit der Adjektive unglücklich. Es gibt z. B. »öffentlichen« liturgischen wie nichtliturgischen Kult, der »privat«, d. h. von Einzelpersonen, geleistet wird, wie es umgekehrt gemeinsamen Kult gibt, der »öffentlich« ist, ohne im spezifischen Sinn offiziell zu sein. Vor allem verdunkelt die Bezeichnung »privat« die eigentliche Würde des christlichen *cultus latriae*, der immer, wenn auch in verschiedenem Grade, Kult *per Christum*, *cum Christo et in Christo* und daher insofern auch als individueller Kult nie »privat« ist.

4. *Kultakte.* a) Der latreutische Kult verwirklicht sich in inneren und äußeren Akten der Anbetung, des Lobes und Preises, der Selbsthingabe *(devotio)* und der Weihe von Zeiten, Orten und Dingen an Gott. Unter den auch äußeren Akten bildet das Meßopfer (als Lobopfer) den Höhepunkt.

Andere Akte der *religio*, der *pietas*, der göttlichen Tugenden und der Reaktionen vor der erfahrenen Wirklichkeit Gottes (z. B. Dank, Sündenbekenntnis, Sühne, Bitte, Einhaltung kultischer Vorschriften, Fasten und Abstinenz) sind in einem weiteren Sinn kultische Akte, insofern sie mindestens einschlußweise Gott ehren wollen. Im Vollzug sind sie überdies in der Regel von Akten umgeben, die im eigentlichen Sinn des Begriffs Kult sind (z. B. beim Bittgebet die äußere Haltung).

Nicht kultisch im strengen Sinn sind ferner entgegen dem modernen Sprachgebrauch die →Verkündigung des →Wortes Gottes und die Spendung der →Gnade in sichtbaren Zeichen, da diese Akte sich von Gott her auf den Menschen richten. Allerdings ist das dabei Mitgeteilte selbst als →Teilnahme der Herrlichkeit Gottes zugleich objektiv und in der Regel auch in der Intention des Verkünders oder Spenders Verherrlichung Gottes. Die Akte der Aufnahme des Wortes Gottes und seiner sakramentalen Gnaden richten sich zwar auf Gott, sind aber in ihrer Struktur ebenfalls nicht im engeren und formalen Sinn kultisch, wenngleich sie wenigstens einschlußweise Gott eben durch die Annahme seiner Worte und Sakramente ehren sollen. Ferner sind Spende- und Annahmeakte im liturgischen Vollzug durchweg von eigentlich kultischen Akten begleitet. Bei den Sakramenten der Taufe, Firmung und der Weihe wird dem sakramentalen Charakter außerdem eine *deputatio ad divinum cultum* zugeschrieben (z. B. Thomas, S. th. III, 63, 1–6).

b) Beim Kult der *dulia* ist ebenfalls zwischen formellem Kult (eigentliche Verehrung) und anderen Akten (etwa Bittgebet) zu unterschei-

den, doch haben letztere gleichfalls wenigstens einschlußweise kultische Ausrichtung und sind oft von eigentlich kultischen Akten begleitet. Bestimmte Akte des Kults sind nur im latreutischen Kult statthaft, so besonders die Anbetung und das Opfer (im strengen Sinn), letzteres überdies nur im absolut latreutischen Kult. Die übrigen Akte haben im dulischen Kult einen anderen Charakter. Im relativen Kult sind nur kultische Akte im engsten Sinn möglich: man kann ein Bild oder einen anderen Gegenstand zwar ehren, aber niemals bitten, ihm danken usw. Daraus ergibt sich erneut, daß Kult in seiner Anwendung auf verschiedene Akte und Arten ein analoger Begriff ist.

E. DUBLANCHY, Marie, in: DThC IX (1927), 2339–2474; A.-I. MENESSIER, L'idée de »sacré« et le culte d'après S. Thomas, in: RSPhTh 19 (1930), 63–82; H. MENGES, Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. Diss. Münster 1937; A. MOLIEN, Adoration, in: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique I (1937), 210–222; P. SÉJOURNÉ, Reliques, in: DThC XIII (1937), 2312–2376; P. SÉJOURNÉ, Saints (culte des), in: DThC XIV (1939), 870–978; J. PASCHER, Servitus religiosa seit Augustinus, in: Festschrift für E. Eichmann. Paderborn 1940, 335–352; P. JUNG, Das Wesen des religiösen Aktes und der Tugend der Religion beim hl. Thomas von Aquin. Untersuchung einer moraltheologischen Kontroverse. Breslau 1941; J. B. UMBERG, De religioso cultu relativo, in: PerRMCL 30 (1941), 161–192; R. HOURCADE, La vertu de religion, in: BLE 45 (1944), 181–219; R. EGENTER, Das Wesen der religio und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem hl. Thomas von Aquin, in: Der Mensch vor Gott. Festschrift für Th. Steinbüchel. Düsseldorf 1948, 55–65; R. HOFMANN, Gottesverehrung als moraltheologisches Problem, in: Der Mensch vor Gott. Festschrift für Th. Steinbüchel. Düsseldorf 1948, 399–416; E. JOMBERT, Culte, in: DDC IV (1949), 861–883; O. LOTTIN, La vertu de religion chez S. Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs, in: Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècle III, Louvain-Gembloux 1949, 313–326; L. OLDANI – P. PASCHINI – N. TURCHI – P. TOSCHI, Culto, in: ECatt IV (1950), 1040–1050; M. GAUCHERON – H. CAZELLES – E. JOMBERT, Culte, in: Catholicisme III (1952), 359–368; L. LECUYER, Réflexions sur la théologie du culte selon S. Thomas, in: RThom 63 (1955), 339–362; P. BAYERSCHMIDT, Bilderverehrung, in: LThK II (²1958), 464–467; M. SANCHEZ, Donde situar el Tratado de la virtud de religion?, in: Angelicum 36 (1959), 287–320; E. DHANIS, Quid est religio? De unitate et definitione religionis, in: Divinitas 4 (1960), 183–203; A.-I. MENESSIER, Die Tugend der Gottesverehrung, in: Die katholische Glaubenswelt II, Freiburg 1960, 749–791; H. VORGRIMLER – J. BROSCH, Heiligenverehrung, in: LThK V (²1960), 104–107; G. LANCZKOWSKI – H. HAAG – H. SCHÜRMANN – B. NEUNHEUSER, Kult, in: LThK VI (²1961), 659–667; M. SCHMAUS – K. FORSTER (Hrsg.), Der Kult und der heutige Mensch. München 1961.

E. J. Lengeling

R. SCHULTE, Kirche und Kult, in: F. Holböck – Th. Sartory (Hrsg.), Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Salzburg 1962, 713–813; L. BOUYER, Mensch und Ritus. Mainz 1964; A. HALDER, Kunst und Kult. Freiburg 1964; J. MAIER, Vom Kultus zur Gnosis. Salzburg 1964; R. SCHMID, Das Bundesopfer in Israel. München 1964; TH. MAERTENS, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste. Mainz 1965; R. HERNEGGER, Religion, Frömmigkeit, Kult. Weilheim o. J.; D. FORSTNER, Die Welt der Symbole I. Innsbruck ²1967; F. MUSSNER, Kirche als Kultgemeinde nach dem Neuen Testament, in: Praesentia Salutis. Düsseldorf 1967, 253–267; M. SCHMAUS, Kult, in: SM III (1969), 101–106.

Das Handbuch enthält 157 Artikel
zu Grundbegriffen der modernen Theologie,
ihre biblische Begründung,
geschichtliche Entfaltung und
systematische Darstellung.
Mit umfangreichen Literaturangaben
nach dem neuesten Stand.
»Firmung« bis »Kult«



Deutscher
Taschenbuch
Verlag